



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Antropologia literatury : teksty, konteksty, interpretacje

Author: Ewa Kosowska

Citation style: Kosowska Ewa. (2003). Antropologia literatury : teksty, konteksty, interpretacje. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ewa Kosowska

Antropologia literatury



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2003

Antropologia literatury

**Prace Naukowe
Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 2126**

Ewa Kosowska

Antropologia literatury

Teksty, konteksty, interpretacje



Redaktor serii: Studia o Kulturze
Tadeusz Miczka

Recenzent
Józef Bachórz

N 286 / 2176



BG-316253

Spis treści

Kultura, literatura, antropologia	7
Kultura i antropologia kultury	7
Antropologia kultury a świat literackich wartości	12
Literatura i antropologia literatury	19
Język a kultura. Pułapki translacji	24
Antropologiczne przesłanki analizy tekstu literackiego	29
Kobieta i mężczyzna	40
Małżeństwo — mariaż natury i kultury	40
Kulturowe inicjacje księcia Polan	48
Dary i posagi	56
Mezaliani Karola Wettyna	62
Tabu i godność	84
Uczucia i konwenanse	98
Talenty i aspiracje	121
Trismus, czyli antropologia zła	121
Kulturowe inicjacje Martina Edena	131
Kryzys pewnego wzorca	152
Zakończenie	162
Nota bibliograficzna	165
Indeks osób i postaci literackich (<i>Anna Gomółka</i> i <i>Grażyna Wilk</i>)	166
Резюме	174
Summary	176

Kultura, literatura, antropologia

Kultura i antropologia kultury

Antropologia to nauka o człowieku.

Antropologia to nauka o człowieku i jego kulturze.

Antropologia to nauka o człowieku i jego kulturach.

Antropologia to nauka o ludziach i ich kulturach.

Na poziomie oczywistości i wiedzy popularnej definiowanie przedmiotu antropologii sprowadza się najczęściej do wyboru jednej z powyższych formuł. Ogólnikowość — by nie powiedzieć: banalność — tych konstatacji nie powinna jednakże przysłaniać faktu, że za każdą z nich kryje się zespół przesłanek epistemologicznych, implikujących określone konsekwencje metodologiczne. Jednocześnie u podstaw każdej leży powołanie odpowiednio wyspecjalizowanej orientacji naukowej, która bywa konfrontowana, oczywiście, z zespołem orientacji sąsiednich, ale też aspiruje do objęcia swoim zakresem możliwie jak największych obszarów.

Współczesne próby dookreślenia zakresu badawczego antropologii sprowadzają się najczęściej do parachronologicznej prezentacji najbardziej spektakularnych etapów jej rozwoju — od amatorskich prób opisywania różnic kulturowych między poszczególnymi ludami, przez próby wiązania genezy tego różnicowania z determinantami biologicznymi, po profesjonalnie uprawianą od XIX wieku antropologię fizyczną, antropologię społeczną i antropologię kulturową. W tym ujęciu obraz antropologii dwudziestowiecznej, niekiedy abstrahującej od bezpośrednich związków z tradycją nauk przyrodniczych i dla odróżnienia zwanej najczęściej antropologią kulturową, sprowadza się do charakterystyki wielości często paralelnych wobec siebie metodologii, orientacji teoretycznych i szkół badawczych, których zadaniem było,

a niekiedy jest w dalszym ciągu, **aspektowe** badanie obszarów ludzkiej aktywności.

Ten rodzaj syntezy dotychczasowych osiągnięć metadyscypliny, jaką siłą rzeczy staje się antropologia, zdaje się mieć swoje źródła w osiemnastowiecznych koncepcjach mechanistycznych. Nie wchodząc w szczegóły genetycznych powiązań tego pomysłu z doktryną Arnobiusza czy La Mettriego, przypomnijmy sobie słynny „posąg” Condillaca. Konstruowany jako *egzemplum* mechanistycznej ewolucji ludzkiej psychiki Condillacowski posąg miał być wyposażony jedynie w węch. Ten zmysł pozwalał mu bowiem rozwinąć uwagę i pamięć, umożliwił porównywanie zapachów i stopniowe rozwijanie umiejętności sądzenia i wnioskowania. Nieodłączny w tym procesie czynnik emocji wpłynął na ukształtowanie pożądania, woli, miłości, nienawiści, nadziei i obaw. W ten sposób Condillac wyobrażał sobie kształtowanie psychiki, zdolności poznawczych i emocjonalnych człowieka.

Koncepcja ta okazała się intelektualnym konstruktem w świetle ustaleń dziewiętnastowiecznych ewolucjonistów, ale nie utraciła przez to atrakcyjności. Z czasem stała się metaforą tropienia sensownego punktu wyjścia zintegrowanych badań nad człowiekiem.

Twórcy i najwybitniejsi przedstawiciele kolejnych szkół antropologicznych XX wieku, najczęściej krytykujący lub wręcz negujący ewolucjonizm Tylora i Frazera, jakkolwiek dalecy od myślowych uproszczeń i mechanistycznego psychologizmu Condillaca, w pewien sposób powtarzają jego tok rozumowania. Szukają „węchu”, szukają punktu zaczepienia, od którego warto rozpocząć myślenie nad istotą człowieka i człowieczeństwa. Bez tego punktu zaczepienia porażająca rozległość problematyki obezwładnia badawczo. Konieczne wydaje się przyjmowanie wstępnych ustaleń, podejmowanie decyzji i wyborów epistemologicznych. Wprawdzie człowiek jako taki i świat jego wytworów winny być przedmiotem badań antropologa, wszakże rozsądek nakazuje ograniczanie takich ambicji. Jednak badania aspektowe, oparte na apriorycznym selekcjonowaniu zakresu, poprzedzane są zwykle procedurą epistemologiczną jako żywo przypominającą tok rozumowania Condillaca: od czegoś trzeba zacząć, żeby zrekonstruować ewolucję i zasady funkcjonowania całości, a nie jest obojętne, gdzie upatrywać będziemy praźródła. Tym bardziej, gdy trzeba równocześnie brać pod uwagę dwa początki: początek człowieka i początek kolejnej badawczej refleksji nad człowiekiem.

Jest pewnym paradoksem fakt, że antropologia chce być jednocześnie nauką o człowieku i nauką o ludzkich wytworach. Nauką, w której podmiot badawczy bierze pod uwagę samego siebie i swoich pobratymców, a jednocześnie pragnie traktować w kategoriach wyznacznika człowieczeństwa wyprodukowane przez ludzi ekstensje — zarówno materialne, jak i mentalne. Ten rodzaj holizmu wymaga w postępowaniu badawczym znalezienia jakiegoś

punktu wyjścia lub przynajmniej uchylenia niektórych, ważnych skądinąd kwestii.

Twórcy dwudziestowiecznych szkół antropologicznych, proponując kolejne optyki badawcze, wprowadzali na wstępie swoiste ograniczenia epistemologiczne. Funkcjonalisci przykładowo nie pytali o genezę, strukturalisci nie interesowali się swoistością zjawisk, kierunki psychologiczne pozostawały obojętne wobec obszarów kultury nie mających bezpośredniego wpływu na jednostkę, semiolodzy nie szukali znaczeń poza obszarem świadomości, etnometolodzy ograniczyli ontologiczny aspekt kultury do pułapu „kodów ideacyjnych”, neo-pragmatyści lingwistyczni zawężili sferę swoich poszukiwań do rzeczywistości językowej. Jednocześnie każda z ważniejszych szkół badawczych proponowała jakiś „węch”: obszar, aspekt, relację, instytucję, funkcję czy znaczenie, od którego badania antropologiczne winny się rozpoczynać. Nie chodziło zresztą o sam proces rozpoczynania konkretnych badań — chodziło o stworzenie początku w postaci uznania pewnych narzędzi albo procedur za ważniejsze, sprawniejsze czy otwierające nowe perspektywy poznawcze. Funkcja, struktura bądź znak stały się hasłami wywoławczymi, „początkami” inaczej zorganizowanego myślenia antropologicznego. Ich powołanie oznaczało zgodę na badania aspektowe, zgodę na to, że poszczególne metody są ograniczone zakresem potencjalnej aplikacji i dopiero w perspektywie — odległej i być może nieosiągalnej — mogą doprowadzić do powstania zintegrowanej wiedzy o człowieku.

W pojęciu antropologii upatrywać można swistego błędu logicznego. Oto człowiek — jakkolwiek rozumiany — podejmuje trud wyjścia poza samego siebie i formułowania prawd o sobie. Stąd badania antropologiczne — jeżeli mają mieć charakter obiektywistyczny — przypominają w pewnym stopniu wołanie Archimedesu o punkt podparcia, pozwalający na podniesienie ziemi. Wyrocznia delficka nakazywała: „Człowieku, poznaj samego siebie”. Trudno jednak orzec, czy w wezwaniu tym krył się imperatyw poznania jednostki czy zbiorowości, natury czy kultury, istoty (esencji) człowieka czy jego kondycji egzystencjalnej. Każda z interpretacji wymaga niemożliwego: dystansu wobec siebie, wobec własnych możliwości poznawczych, wobec nieuchronnych uwikłań aksjologicznych.

Jednakże te dylematy, towarzyszące nurtom obiektywistycznym w badaniach nad człowiekiem, nie są właściwe wyłącznie antropologii. Należałoby wręcz podkreślić, że antropologia zawdzięcza je przede wszystkim filozofii, a zwłaszcza refleksji epistemologicznej pogłębianej od czasów Kartezjusza i Kanta. Rozległe spory, jakie prowadzono w tym zakresie od wieku XVII do współczesności, sprowadzają się w zasadzie do dwóch zasadniczych konstatacji. Jedna zmierza do potwierdzenia istnienia świata niezawisłego od jednostki i jej możliwości poznawczych (Kartezjańska *res extensa*); druga każe przypisywać rozpoznanym obszarom rzeczywistości pozajednostkowej wszelkie

cechy, a zwłaszcza ułomności jednostkowego aparatu poznawczego, który to aparat jako taki też nie został właściwie rozpoznany. Wewnętrzna rzeczywistość mentalna (*res cognita*) obejmuje odpowiednio przetworzoną rzeczywistość zewnętrzną, o której w istocie niewiele możemy powiedzieć ze względu na brak bezpośredniego dostępu.

Zgodnie z pierwszym stanowiskiem, jeżeli nawet świat jest inny od tego, jaki nam się jawi, to jawi się on podobnie różnym ludziom. Prawa natury i prawa kultury są więc możliwe do zbadania, ponieważ gwarancją ich istnienia jest funkcjonowanie — postrzegane intersubiektywnie.

Stanowisko drugie wskazuje na impas epistemologiczny motywowany różnymi czynnikami. Samo poznanie nie jest w gruncie rzeczy poznaniem, jest inscenizowaniem procesu poznawczego. Ponieważ nasze instrumentarium epistemologiczne pozostaje nie rozpoznane, więc i o efektach działania tego instrumentarium wiele powiedzieć nie można. Wszelkie konstatacje w tej materii są tylko przybliżeniami.

Ponadto — co dla tych rozważań ma znaczenie niebagatelne — przybliżenia te muszą być formułowane w języku, a rzeczywistość językowa ma charakter autonomiczny i w żaden sposób nie przekłada się na rzeczywistość w języku opisywaną. Konwencjonalność międzyludzkich systemów komunikacyjnych każe ujmować w nawias nawet te obszary, które obiektywiści chcieliby traktować jako intersubiektywne poznawczo.

Paradoksalne wydawać się może to, że agnostycyzm poznawczy — na równi z innymi stanowiskami formułującymi wątpliwości natury epistemologicznej i od rozwiązania tych wątpliwości uzależniającymi ustalenie ontologicznego statusu świata — jest możliwy do zamanifestowania przede wszystkim za pośrednictwem języka naturalnego, w konwencjonalnej lub łatwej do skonwencjonalizowania formie kompozycyjnej, a swój sens uzyskuje przede wszystkim w procesie dość tradycyjnej komunikacji typu scjentyistycznego.

Stworzone w tym procesie koncepcje filozoficzne, których statusu ontologicznego twórcy najczęściej nie rozpatrują, są — z perspektywy obiektywistycznej — **myślowymi ekstensjami człowieka** poszerzającymi spektrum jego potencjalnej działalności.

Epistemologiczne konsekwencje przyjęcia określonej koncepcji człowieka i jego potencjału poznawczego można więc multiplikować na wielu różnych poziomach i tworzyć w tym celu kolejne metajęzyki. Współczesna antropologia w jednym ze swoich odłamów podejmuje to wezwanie. Nurt zwany etnometodologicznym koncentruje się na badaniu ludzkich sposobów klasyfikowania i typologizowania rzeczywistości. Etnometodolodzy przypisują porządkowaniu zasadniczą siłę sprawczą i widzą w nim podstawowy czynnik kulturotwórczy. Wychodząc z takiego założenia, wytyczają pole badawcze dla antropologii. W jego centrum znajduje się człowiek ze swoim genetycznie uwarunko-

wanym aparatem mentalnym oraz kultura rozumiana jako „zespół kodów ideacyjnych”.

Jednakże znaczna część współczesnych antropologów uchyla wątpliwości epistemologiczne, kontynuując i doskonaląc tradycyjne metody opisu kulturowego w przeświadczeniu, że nikt poza człowiekiem nie jest w stanie percypować, analizować i uogólniać w postaci zwerbalizowanych prawidłowości informacji o jednostkach, społeczeństwach i kulturach. Zaniechanie uporządkowanego metodologicznie rozpoznawania treści kulturowych, motywowane najsluszniejszymi choćby zastrzeżeniami natury filozoficznej, ogranicza horyzont poznawczy współczesnego badacza do skrajnie zsubiektywizowanego doświadczenia i minimalizuje możliwość zrozumienia przez niego odmiennych wartości, motywacji, zachowań. Tego typu konstatacja może wydawać się anachroniczna w dobie przezwycięzania paradygmatu kartezjańskiego, ale to właśnie w *Rozprawie o metodzie* twórca nowożytnego racjonalizmu przywołał niemal postmodernistyczną metaforę lasu. Świat przypomina — pisał — nieznaną gąszcz. Jeżeli będziemy konsekwentnie posuwać się w jednym kierunku, mamy szansę na wyjście z pułapki zastawionej przez naturę. Jeśli natomiast poniechamy konsekwencji jako nieodłącznego elementu metody, możemy nigdy z lasu nie wyjść, chyba że dzięki szczęśliwym okolicznościom. Wybrana droga wcale nie musi być najlepsza czy jedyna — ale podążanie nią pozwoli nam poznać jakąś część lasu i wyjść z gęstwiny.

Kłopot polega na tym, że o ile wątpliwości epistemologiczne mogą mieć wymiar uniwersalny z racji ich powiązań z różnymi modelami refleksji filozoficznej, o tyle zadania podejmowane przez obiektywistycznie zorientowaną antropologię kulturową koncentrują się na postrzeganiu i rejestrowaniu systemowych, stypologizowanych różnic, prześledzeniu ich genezy, struktury, funkcji i znaczenia.

Różne są poziomy rejestrowania treści i form kultury. Podejmowane w tym zakresie działania mają swoją długą i zawiłą historię. Od prześmiewczego postrzegania różnic międzyplemiennych, przez pełne deprecjacji porównania zmierzające do odróżniania ludów „dzikich” od „cywilizowanych”, po próby inwentaryzacji specyficznych stylów życia oraz ich interpretacji z uwzględnieniem relatywizmu kulturowego. Początki systematycznych obserwacji w tym zakresie wiążą się z koniecznością prowadzenia pozytywistycznie zorientowanych badań, z „zanurzeniem się w terenie”. Ale imperatyw „zanurzenia” był przecież reakcją na etnologię gabinetową, próbującą formułować prawa kultury uniwersalnej, opierając się na kryteriach przypadkowych i woluntarystycznych. Uczni „gabinetowi” — z Jamesem Georgem Frazerem na czele — przeświadczeni, że „prawdziwe” są relacje naocznych świadków, w niewielkim stopniu przeprowadzali krytykę źródeł i wreszcie — co dość ostro podkreśla współczesna narratologia — zupełnie nie zdawali sobie sprawy z siły językowych konwencji rzutujących na określone formy notacji. Można więc

powiedzieć, że zarówno metoda „zaoczna”, jak i „naoczna” mają swoje mankamenty, ale każda z nich jednocześnie odsłania jakiś aspekt tej jakości, którą zwykliśmy nazywać kulturą.

Niedoskonałość dotychczas stosowanych metod empirycznego jej poznawania skłania część badaczy do usprawnienia i zmodyfikowania warsztatu. Dla niektórych jednak jest to sygnał potrzeby przeniesienia zainteresowań naukowych w sferę konstrukcji *stricte* racjonalnych i teoretycznych. Tym samym podejmują oni dawną ideę Arystotelesa: myśl ludzka jest wartością autonomiczną, a teoria nie musi być aplikowalna. Myślenie teoretyczne jest bowiem istotnym wkładem w budowanie intelektualnego poziomu kultury, a uprawianie teorii to uprzywilejowane zajęcie człowieka wolnego, odróżnianego od „mówiącego narzędzia”, jakim jest niewolnik. Taka postawa badawcza, ze wszech miar usprawiedliwiona i dowartościowana tradycją, każe jednak badania nad bardzo skomplikowaną całością podejmować od najwyższych piętér tej komplikacji. Być może uzasadnień dla podobnych preferencji trzeba szukać w historii ludzkiej wytwórczości, w której autorefleksja odgrywa istotną rolę.

Antropologia kultury a świat literackich wartości

Z perspektywy czasu można powiedzieć, że antropologia klasyczna i socjologia podurkheimowska traktowały kulturę — bez względu na przyjętą definicję — jako zespół wytworów: zachowań, rzeczy i słów, zewnętrznych w swej istocie wobec jednostki, choć z niej się wywodzących, przez nią przepływających i w rezultacie zmieniających ją samą. Psychoanaliza, nie kryjąca swoich paranteli z ewolucjonizmem, próbowała przy tym dowodzić, że choć źródłem kultury jest ludzkie *ego*, to pozostaje ona w konflikcie z indywidualnymi, popędowymi interesami jednostki. Claude Lévi-Strauss sytuował swoją wersję strukturalizmu w ciągach myślowych związanych z dialektyką, psychoanalizą, językoznawstwem i geologią; Jean Piaget — z Kartezjuszem, Gottfriedem Leibnizem, Immanuelem Kantem, Ferdynandem de Saussure’em, Aleksandrem Łurją i Jacques’em Lacanem. Kontekst dwudziestowiecznych badań psychologicznych kazał inaczej postrzegać problem ontologii kultury, a tym samym nie pozostawał bez wpływu na koncepcje antropologiczne. Według Warda H. Goodenougha kultura „to zespół kodów ideacyjnych”, a jej przestrzeń jest przede wszystkim obszar ludzkiej świadomości. Zakres świadomości psychicznej jednostki nie jest wprawdzie tożsamy z zakresem świadomości

kulturowej, ale za to determinuje koncepcję jej poznania. Problem poznawania czegoś, co ma charakter ideacyjny, wiąże się z koniecznością znalezienia odpowiednich procedur, niewątpliwie odmiennych od tych, które można stosować wobec postrzegalnych zjawisk czy wytworów. Jakąś próbą pogodzenia subiektywizmu poznawczego z możliwościami dotarcia do obiektu obserwacji staje się rozróżnianie postawy *emic*(znej) i *etic*(znej). Pierwsza z nich zakłada potrzebę immanentnego badania kultury oraz sugeruje — na podstawie doświadczeń terenowych — że możliwe jest badanie kultury uwzględniające punkt widzenia jej użytkowników. Postawa typu *etic* spotykana w klasycznym, zewnętrznym, morfologicznym opisie kultury traktowana bywa jako ekwiwalent idei relatywizmu kulturowego, ważnej zwłaszcza w procesie poznawania kultur obcych.

Kategorie „obcości” i „swojskości” zakładają pluralizm i wewnętrzną segmentację kultur, respektują granice przestrzennego sytuowania „swojskości” i zasięgu jej wpływów. Procedury identyfikacji i rozróżniania odsyłają do ciągów myślowych o bardzo starej proveniencji, z których wiele znalazło swoją dokumentację w beletrystyce i literaturze naukowej. Opisując bowiem „obcego”, nie przestajemy opisywać człowieka, a badając „obcość”, pozostajemy w sferze zainteresowań ludzkimi wytworami.

Problem w tym, że kultura postmodernistyczna, ograniczając swój przedmiot badań do sfery języka, dyskursu, tekstu czy idei, nie traci tożsamości, gdy wznosi się na kolejne piętro metajęzyka. Jednakże, odklejając słowo od rzeczy, znak od desygnatu — pozostawia poza obrębem swojej refleksji całe obszary rzeczywistości, współkształtujące człowieczą kontekstualność. O ile więc literatura jako domena słowa łatwo poddaje się wszelakim zabiegom interpretacyjnym, bo te wszak w słowie się dokonują, o tyle literatura jako złożony wytwór kulturowy, mniej powszechny niż chcielibyśmy sądzić, zaczyna wchodzić w skomplikowane związki z kontekstem kulturowym, który ją powołał do istnienia.

Punktem wyjścia mojego myślenia o literaturze jest antropologia kultury, dla której z kolei pewnym horyzontem intelektualnym są ustalenia z obszaru antropologii filozoficznej, antropologii jednostki oraz antropologii grupy. Zasadniczym przedmiotem badawczym antropologii kultury jest system wzajemnie z sobą powiązanych i w podobny sposób wartościowanych wytworów, powstałych we wspólnocie kontekstu i tradycji. Tradycję rozumiem przy tym jako zespół powtarzalnych zachowań wraz z ich rezultatami¹. Godne zapa-

¹ Pojęcie tradycji, aczkolwiek niezwykle popularne, dalekie jest od jednoznaczności. Przyjęte tu rozumienie nie do końca mieści się w kręgu dotychczasowych rozważań. Por. J. Szacki: *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa 1970; E. Shils: *Tradycja*. Przeł. J. Szacki. W: *Tradycja i nowoczesność*. Wybrali J. Kurczewska i J. Szacki, przeł. T. Gosk. Warszawa 1984; *Kultura polska. Tradycja jako uniwersum kodów aksjologicznych*. Red. E. Kosowska. Katowice 1992.

miętania i przekazu składowe tradycji przechowywane są w postaci wytworów i wzorów. Wzory uświadamiane i jawne podlegają obserwacji i werbalizacji, okresowym ocenom i ewentualnym przewartościowaniom. Dla większości antropologów kultury są one podstawowym przedmiotem opisu i analizy². Natomiast kontekst kulturowy umożliwia funkcjonowanie tradycji, dynamizuje ją, a także tworzy swoistą przestrzeń ukrytych zasad, działań i motywacji, których egzegeza często ginie w niepamięci lub wynika w sposób bezpośredni z biologicznej natury człowieka. Kontekst to środowisko i zarazem płynna rama funkcjonowania i wzbogacania tradycji — umożliwia jednostce korzystanie z zasobów kultury oraz ewentualne ich pomnażanie³. W jego obrębie byłabym skłonna sytuować wzory nie werbalizowane i nie zawsze interpreto-
wane w kategoriach normatywnych. Jednostka poznaje, interpretuje i przenosi wzory kulturowe istniejące także (a nawet przede wszystkim) poza nią. W tym sensie jest konsumentem wzoru. Wzór ujawnia się z kolei wskutek podobnych reakcji grupowych na określone sytuacje egzystencjalne i istnieje tak długo, jak długo jest funkcjonalny. Opis literacki może być jedną z form dokumentowania szerokości jego zakresu.

Pośrednio oznacza to, że przyjmuję w tych rozważaniach klasyczną, Lintonowską⁴, koncepcję wzoru rozumianego jako seria zachowań uznawanych w danej kulturze za normalne. Tym samym odróżniam wzór od stereotypu. Wzór, nawet jeżeli bywa sprowadzany do badawczego konstruktu, zachowuje swoją wielowymiarowość, pozostaje ciągiem zachowań rzeczywistych, wśród których zaledwie część ma charakter rozwiązań optymalnych. Granice wzoru są ustalane w procesie obserwacji i analizy określonej klasy zjawisk. Teksty literackie mogą w znaczącym stopniu pomóc w ustalaniu zarówno pojemności danego wzoru, jak i egzemplifikacji jego składowych. Zwłaszcza wówczas, gdy podejmują wątki rozwiązań niebanalnych, niestandardowych, oryginalnych — a przecież nie wykraczających poza ramy danej kultury. Jednostka ma

² Inspiracją do formułowania powyższych konstatacji są z jednej strony prace z kręgu klasycznej antropologii amerykańskiej (Alfred L. Kroeber, Ralph Linton, Clyde Kluckhohn) i ich kontynuację, z drugiej — badania nad tradycją kulturową i konwencjami komunikacyjnymi. Przyjęty tu tryb uproszczeń stylistycznych i radykalnych metodologicznie rozstrzygnięć wynika z zamiaru pomieszczenia w jednym tekście heterogenicznych i posiadających rozbudowaną literaturę przedmiotu uzasadnień dla prezentowanej linii interpretacyjnej.

³ Najbliższa tym rozważaniom koncepcja kontekstu kulturowego, zwłaszcza tzw. kontekstu wysokiego i kontekstu niskiego zawarta jest w: E. T. Hall: *Poza kulturą*. Przeł. E. Goździak. Warszawa 1984. Por. także: K. Dmitruk: *Aktualne problemy badań nad życiem literackim*. „Teksty” 1976, nr 6. „Kontekstem danego zjawiska komunikacyjnego nazywać będziemy taki rodzaj zorganizowania znakowego, w którym da się wydzielić granice sprzężeń kontrolnych.” Tamże, s. 66; „Granice zasięgu całości zorganizowanej — nazywanej kontekstem — pokrywają się z zasięgiem kontroli literackiej i społecznej.” Tamże, s. 67.

⁴ R. Linton: *Kulturowe podstawy osobowości*. Przeł. A. Jasińska-Kania. Warszawa 1975.

bowiem prawo do twórczej interpretacji wzoru, a pisarz — do opisu zachowań nietuzinkowych. Ma to miejsce najczęściej w tekstach uznawanych za dzieła wybitne. Niemal jest wszakże utworów, które opisują rzeczywistość zgodnie z oczekiwaniami potencjalnych odbiorców i w kategoriach stereotypów czyniących świat bardziej klarownym i zrozumiałym. Stereotypy są jednakże funkcją myślenia upraszczającego, często wyrażanego w określeniach wartościujących. Mają utrwalać pewne postawy wspólnotowe, dość powszechnie rozpoznawalną hierarchię aksjologiczną, są elementem popularnej warstwy każdej kultury. Wzory wymagają niejednokrotnie żmudnej rekonstrukcji, obejmują spektrum zachowań i nawet wówczas, gdy formułowane na ich podstawie konstrukty językowe przypominają stereotyp — nie tracą swojej specyfiki. Literatura może być obszarem dokumentowania zarówno wzorów, jak i stereotypów.

Nie tylko postawy i wartości, ale także zachowania i ich rezultaty tworzą wzory oddawane jednostce do dyspozycji w procesie kulturowej transmisji. Paradoxem jest to, że — aby przeżyć w grupie — człowiek musi je respektować, choć sposób i zakres tego respektowania w znacznej mierze zależy od jego osobistej inwencji oraz indywidualnych możliwości.

Kultura w tej koncepcji jest w pewien sposób zewnętrzna wobec jednostki i stanowi ofertę złożoną z wielu propozycji. Poznawanie ich, identyfikacja, interpretacja, umiejętność zaadaptowania do odpowiednich sytuacji i ewentualne twórcze poszerzanie staje się podstawą tego, co w etnometodologii nosi nazwę „propriospektu” — zinterioryzowanego zespołu wzorców modyfikowanych na podstawie jednostkowych doświadczeń. To właśnie „propriospekt” tworzy podstawę wyodrębnienia antropologii jednostki⁵. W przeciwieństwie do antropologii filozoficznej przedmiotem swego zainteresowania czyni ona to, co pozornie indywidualne, choć w istocie swej zbiorowe — dzięki nie zawsze oczywistej dla użytkowników kultury powtarzalności. Zbiorowe, ale niekoniecznie wspólne wszystkim — raczej bliskie określonym grupom, dysponującym podobnym doświadczeniem antropologicznym, stylem myślenia oraz poczuciem więzi aksjologicznej.

Przez doświadczenie antropologiczne chcę tu rozumieć świadome, znaczące dla jednostki przeżycie wynikające nie tylko z jej zakorzenienia w sferze psychosomatycznej, ale także z przyjmowanej postawy wobec zastanych wzorów i konwencji kulturowych. Sfera psychosomatyczna, na którą składają się między innymi potrzeby fizjologiczne i psychiczne, doznania, emocje, instynkty etc., jest — zgodnie z niektórymi koncepcjami filozoficzno-teoretycznymi — traktowana jako niezbywalna podstawa biologicznego determinizmu

⁵ Por. *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*. Wybór i red. M. Buchowski. Warszawa 1993.

człowieka (por. Edward Tylor, Zygmunt Freud, Konrad Lorenz). Bywa także uznawana za zasadniczy cel kulturowych przekształceń, za zespół uwikłań, z którymi człowiek od wieków prowadzi świadomą walkę, które wymagają racjonalnego dystansu i które w istocie rzeczy już dawno utraciły naturalną „czystość” (Bronisław Malinowski, Ernst Cassirer, Erich Fromm, Norbert Elias). Bój o przekształcenie biologicznej („zwierzęcej”) natury w „historyczną” naturę ludzką, losy stopniowego zarzucania instynktownych odruchów na rzecz racjonalnych wyborów, a w ich wyniku kształtowanie kulturowego środowiska człowieka — to jednocześnie dzieje powstawania kulturowych wzorów zachowań, tworzenia artefaktów, formowania idei i hierarchii wartości. Na każde indywidualne doświadczenie składa się zawsze kompleks uzależnień od sfery psychosomatycznej i zastanych w danej grupie, kulturowo sankcjonowanych reakcji. Doświadczenie antropologiczne byłoby więc tym doświadczeniem, które — przez swoje uwikłania naturalne i wybór właściwego do sytuacji rozwiązania — stało się godne przekazu, wzbogacając tezaurus potencjalnych wzorców danej kultury. Tak rozumiane doświadczenie antropologiczne miałoby zawsze wymiar ponadindywidualny, ale nigdy powszechny: mogłoby kształtować poczucie środowiskowej lub pokoleniowej tożsamości, świadomość ciągłości kulturowej czy też związku z historycznie ukształtowanymi postawami, ale też mogłoby być oczywistym fundamentem utrzymywania w jednej kulturze (np. etnicznej czy narodowej) wielu różnicowanych systemów ocen i zachowań. Doświadczenie antropologiczne to także podstawa indywidualnego, twórczego wykorzystania potencjału kultury i zarazem fundament świadomego budowania własnego człowieczeństwa oraz nadawania sensu własnej egzystencji w kulturze.

Z kolei antropologia filozoficzna, budując model **człowieka i ludzkiego świata**, często ogranicza się do zjawisk i cech uniwersalnych. Przedkłada jedność nad różnorodność i różnorodność, tworząc wizję ludzkiej kultury ponad podziałami. Koncentruje się wokół badania potencjału człowieka jako takiego, przyznając oczywiście, że potencjał ten rozmaicie bywa w różnych warunkach wykorzystywany.

Zadanie antropologii filozoficznej najwnikliwiej sformułował Kant. [...] rozróżnia on filozofię w sensie szkolnym i w sensie kosmicznym (in sensu cosmico). Filozofię w sensie kosmicznym definiuje jako „wiedzę o ostatecznych celach ludzkiego rozumu” lub jako „wiedzę o najwyższej zasadzie użytku ludzkiego rozumu”. Zdaniem Kanta, pozostając przy tym kosmopolitycznym znaczeniu, cały obszar zainteresowań filozofii dałoby się sprowadzić do następujących kwestii: „1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Na co wolno mi żyć nadzieję? 4. Czym jest człowiek? Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie etyka, na trzecie religia, a na czwarte — antropologia”. Kant dodaje: „W gruncie rzeczy wszystkie te pytania można

byłoby zaliczyć do antropologii, ponieważ trzy pierwsze kwestie odnoszą się do czwartej”.⁶

W tej sytuacji antropologia kultury staje się antropologią konkretnej kultury, traktowanej jako kultura autonomiczna, co nie oznacza: izolowana. Gwarancję autonomiczności kulturowej stanowią uwarunkowania psychosomatyczne oraz ludzkie przekonania i przeświadczenia, wśród których nie bez znaczenia jest poczucie wewnętrznej wspólnoty i zarazem odrębności wobec propozycji zewnętrznych. Te ostatnie mogą oczywiście modyfikować tradycję i wzbogacać kontekst, ale nie są w stanie dokonać radykalnej zmiany bez zachwiania stabilnością i tożsamością danej kultury.

Psychosomatycznie warunkowane inklinacje człowieka do życia w małych grupach i do tworzenia odrębnych kultur są już stosunkowo znane, ale rzadko właściwie doceniane. Konstatowana trwałość kultur typu *face to face* nie wyjaśnia istoty zjawiska, mimo że wiadomo, iż w takich właśnie kulturach szczególnej wagi nabierają przykładowo determinanty proksemiczne. Wąskie ramy jednostkowej pamięci, granice bezpiecznych psychicznie kontaktów osobistych, prawa mowy, wreszcie choćby lansowana przez Jerzego Vetulaniego koncepcja maksymalnego wykorzystania możliwości naszego mózgu ze względu na realne ograniczenie ścieżek dostępu do zamkniętych tam informacji — wszystko to wskazuje na biologiczne limitacje, wymuszające sytuowanie człowieka raczej w przestrzeni małej kultury niż w kulturze globalnej.

Tymczasem uwarunkowania cywilizacyjno-ekonomiczne generują silne bodźce do tworzenia wzorów życia w coraz obszerniejszej wspólnocie, która przestaje być wspólnotą wytworów, zachowań, wyborów, motywacji i wartości, a przekształca się w szereg wspólnot incydentalnych, opartych na okazjonalnym poczuciu więzi i na podobnych preferencjach. Preferencje te nie obejmują całości propozycji cywilizacyjnych, ale koncentrują się doraźnie wokół albo wybranych wytworów, albo zachowań, albo idei. Oznacza to automatycznie zwiększoną swobodę wyboru i korozję spójnych systemów aksjologicznych właściwych kulturom relatywnie izolowanym. Konflikt między determinantami psychosomatycznymi a cywilizacyjno-ekonomicznymi owocuje często odwrotnie do tradycji kultur narodowych czy lokalnych, traktowanym niekiedy jako nie zawsze świadoma próba niwelacji podstawowego konfliktu społecznego świata. Tym bardziej, że kultura globalna (pod warunkiem, że taka rzeczywiście ukształtuje się w możliwej do przewidzenia przyszłości) nie będzie i nie może być prostą sumą kultur regionalnych i narodowych, poszerzoną o osiągnięcia naukowo-techniczne. Nie będzie też sumą tradycji kulturowych wzbogaconych wspólnym dorobkiem cywilizacyjnym. Suma w każdym wypadku oznaczałaby jednoczesne istnienie tak wielu rozwiązań redundantnych,

⁶ M. Buber: *Problem człowieka*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1993, s. 10.

że na ich świadomy i odpowiedzialny wybór jednostce po prostu nie starczyłoby życia.

Każda kultura jest redundantna i to stanowi synonim jej bogactwa. Nadmiar ten ma charakter swoisty w obrębie danej kultury, co oznacza, że rozwiązania zamienne i oboksiebne tworzone są na podstawie tej samej tradycyjnie warunkowanej hierarchii aksjologicznej. Zjawiska kulturowo redundantne mogą być odczytywane jako fundament oryginalności literackich fabuł. Wielość wariantowych opisów tej samej hierarchii aksjologicznej wzmacnia ją i dokumentuje zarazem idiograficzną warstwę kulturowych rozwiązań.

Można bez większego błędu przyjąć założenie, że podstawowy inwentarz zasadniczych wartości jest wspólny wszystkim kulturom człowieka. Ale już sekwencja tych wartości modyfikuje struktury kulturowe niemal na podobieństwo sekwencji aminokwasów, od której zależy struktura białka. Ponieważ nieustanny wybór stał się losem człowieka, niezwykle ważna okazuje się podstawa tego wyboru. Wartości — pomijając obiektywny czy subiektywny sposób ich istnienia — nie tworzą ciągów linearnych. Tworzą hierarchie, co oznacza, że w konflikcie racji alternatywnych mają być busolą umożliwiającą właściwy wybór. Dzieło literackie, będące wartością samą w sobie, legitymizuje aksjologiczny wymiar działania bohaterów oraz sens dokonywanych przez nich wyborów⁷.

Istnienie wartości w kulturze ma co najmniej dwojakie uzasadnienie. Z jednej strony wartości ujawniają się przez sferę kulturowych wymogów, postulatów i aspiracji, zwanych niekiedy w antropologii klasycznej wzorami idealnymi. Z drugiej — są podstawą ocen wystawianych rozmaitym sposobom realizacji wzorów idealnych. Przykładowo kradzież, powszechnie traktowana jako zjawisko negatywne, w niektórych kulturach może być powodem dumy i dowodem sprawności, może też być usprawiedliwiona, a nawet odmiennie klasyfikowana, pod warunkiem że — jak choćby łup wojenny — przynosi pożytek jednostce czy grupie lub rekompensuje wcześniej poniesione straty. Między pożądanymi postawami i zachowaniami a ich rzeczywistymi realizacjami istnieje postrzegalna rozbieżność. Nawet wówczas gdy uchylona zostanie problematyka ontologii wartości, rozbieżność ta stwarza wiele kłopotów metodologicznych oraz technicznych. Wynikają one z potrzeby identyfikacji, opisu i analizy podwójnej hierarchii aksjologicznej badanej kultury: **fundamentalnej**, choć często ukrytej oraz **pozornej**⁸, choć ostentacyjnie manifestowanej.

⁷ Szczególnie wyraziście widać to w powieści realistycznej i dramacie. Por. E. Auerbach: *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*. Przeł. Z. Żabicki. Warszawa 1969. Za zwrócenie uwagi na interesujące rozważania tej kwestii chcę podziękować Panu Profesorowi Henrykowi Markiewiczowi. Por. Tenże: *Teoria powieści niemieckiego realizmu*. „Ruch Literacki” 1990, z. 6.

⁸ „Pozorna hierarchia aksjologiczna” nie ma bezpośredniego związku z „iluzją aksjologiczną” M. Schelera.

Dla większości szkół o profilu antropologicznym odsłanianie wewnętrznej aksjologii kultury jest zasadniczym, choć nie zawsze realizowalnym celem. Wyraziście formułowano go na gruncie klasycznego relatywizmu kulturowego i strukturalizmu; innego wymiaru nabierał w kontekście badań kognitywnych i analizy typu *emic/etic*. Należy przy tym pamiętać, że nie ma absolutnie wspólnej wszystkim szkołom koncepcji wartości, a niekiedy — ze względu na kłopoty z określeniem samej ich natury — próba osiągnięcia aksjologicznego konsensusu w obrębie całej antropologii także pozostaje najwyżej w sferze postulatów.

Literatura i antropologia literatury

Jak podaje Walter J. Ong za Munro S. Edmonsonem⁹, na około trzy tysiące współcześnie używanych języków tylko w siedemdziesięciu ośmiu stworzono literaturę pisaną, a w dziejach ludzkości zanotowano ogółem istnienie około stu sześciu takich literatur. Sam więc fakt pojawienia się lub niepojawienia się literatury prowadzi do innego typu doświadczenia antropologicznego.

Literatura jako specyficzny wytwór kulturowy może podlegać interpretacjom inspirowanym rozmaitymi koncepcjami, których celem jest wyjaśnienie zarówno zasady jej istnienia (struktury, sensu), jak i sposobu funkcjonowania. Obecnie najczęściej spotykana wydaje się opcja interpretacyjna stymulowana antropologią filozoficzną. Pozwala ona bowiem — szanując tak niezbywalne w literaturoznawstwie wartości, jak oryginalność i arcydzielność — kierować uwagę na uniwersalny wymiar badanego utworu. Fundamentem tak pojmowanego uniwersalizmu są najczęściej wartości estetyczne i etyczne, a jego realną siłą — perswazyjne aspekty postaw europocentrycznych.

Nie bez znaczenia jest także eksponowana ostatnio tendencja do łączenia wymiaru filozoficznego tekstu z analizą determinant językowych. Maksymalistyczna teza, głosząca że w języku można mówić tylko o rzeczywistości językowej, znacząco wspomaga wyjątkowy status literatury. Jako zjawisko bez wątpienia realizowane i istniejące w języku jest ona swoistym wirtualnym światem, który tylko czasami (w tekstach realistycznych) świadomie budowany bywa na wzór i podobieństwo świata pozajęzykowego. Jak każdy świat wirtualny literatura modeluje i naśladuje relewantne elementy pozalitera-

⁹ W. J. Ong SJ: *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Przeł. i wstępem opatrzył J. Japola. Lublin 1992, s. 27.

ckiej rzeczywistości kulturowej. Ale niekiedy odsłania i przybliża także i to, co redundantne, ujawniając pokłady rozwiązań alternatywnych i kreując na ich podstawie nowe wzory zachowań.

Każdy tekst jest inspirowany kulturą, w której jego twórca żyje lub do której ma dostęp dzięki informacyjnym możliwościom własnej formacji cywilizacyjnej. Dlatego interesująca mnie antropologia literatury dotyczy możliwości interpretowania szczególnego, to jest nastawionego na rekonstrukcję — na bazie tekstu literackiego — tych elementów kontekstu kulturowego, w których osadzone są elementy tradycji. Zasadniczą wagę przywiązuję więc do referencjalnego oraz inferencjalnego aspektu dzieła.

Z perspektywy literaturoznawstwa koncepcja ta proponuje skupienie uwagi na tym wszystkim, co nie jest ani wyjątkowe, ani oryginalne. Jest za to próbą zrozumienia — między innymi przez teksty utalentowanych obserwatorów i pisarzy — istotności, odrębności, specyfiki i tożsamości związków człowieka z kulturą. Jest trudną do zrealizowania próbą wstępnego choćby zinventaryzowania tego, co Edward T. Hall nazywa **wysokim kontekstem**; kontekstem zwalniającym nas od każdorazowego tłumaczenia motywów podejmowanych działań i znaczenia uzyskanych wyników, kontekstem, dzięki któremu możemy porozumiewać się w sposób pozawerbalny. Specyfiką tak rozumianego kontekstu jest strukturalna i funkcjonalna płynność jego składników: ten sam element kulturowy, w zależności od sytuacji komunikacyjnej, może być zasadniczym przekazem lub jego fragmentem albo też jedynie częścią bliższego bądź dalszego środowiska semantycznego, w którym funkcjonuje komunikat. Warunkowana — między innymi aksjologicznie — intencja oraz kompetencja uczestników komunikacji znacząco wpływa na rozumienie sensów i funkcji tak kształtowanego komunikatu oraz na sposoby oddzielania znaczeń podstawowych od kontekstualnych.

Częstokroć „znaczyć” i „mieć wartość” umieszcza się w kontekstach wskazujących na synonimiczny charakter tych określeń. Chciałabym jednak podkreślić, że „uzyskiwać sens”, to coś innego niż „przywiązywać do tego sensu szczególną wagę”. Jeżeli nawet rozdział taki możliwy jest jedynie na użytek procedur analitycznych, to i tak wszelkie sensy są dla jednostki kulturowo uporządkowane, a podstawą tego porządku jest akceptowana hierarchia wartości.

Tekst literacki jako tekst narracyjny ma w istocie charakter wypowiedzi. Ta wypowiedź, będąca jednocześnie **odpo-wiedzią** i **opo-wieścią**, zdaje się podlegać prawom dwojakiego rodzaju. Z jednej strony chodzi tu o specyficzne uwikłania komunikacyjne. Tekst literacki jest mową, która włącza się w dyskurs, podlega prawom intertekstualnych zależności. Z drugiej natomiast — trzeba mieć na uwadze konsekwencje oczywistego spostrzeżenia, że tekst literacki nie jest zwykłą mową, że jest **opo-wieścią** o mowie i kontekstach,

w których ta mowa jest zrozumiała. Dawne poetyki przedstawiały to zjawisko w kategoriach opisu, opowiadania, monologu, dialogu, mowy: niezależnej, zależnej i pozornie zależnej.

Z perspektywy antropologii literatury mowa pozornie zależna, podobnie jak opis, opowiadanie czy wypowiedź rozmówcy, stwarza kontekst lub znaczącą część kontekstu dla niezależnej wypowiedzi określonego podmiotu. Natomiast obecność i rola tego podmiotu modyfikuje kontekstualnie inne typy wypowiedzi. Bez kontekstu komunikacja między ludźmi — jeśli w ogóle byłaby możliwa — to straciłaby ponad połowę ładunku semantycznego. Literatura jest przypadkiem szczególnym — chodzi w niej bowiem o znacznie więcej niż o odtworzenie i werbalny zapis bezpośredniego kontekstu ludzkich działań i wypowiedzi. Chodzi o zasygnalizowanie najistotniejszych warunków, w jakich do tychże działań czy wypowiedzi doszło, chodzi o celową, a niekiedy przypadkową rekonstrukcję tego, co tak trudno poddaje się scjentyfikacji — o rekonstrukcję lub imitację **oczywistego**.

Podstawowy inwentarz reakcji na sytuacje istotne i powtarzalne wydaje się podobny w wielu kulturach. Kłopot w tym, że zarówno owym sytuacjom, jak i reakcjom na nie, przypisuje się w praktyce różnicowane znaczenia, a co za tym idzie: rozmaite miejsca w hierarchii wartościowania zjawisk. Podobieństwa i różnice mają swoje źródła w rozmaitych hierarchiach aksjologicznych decydujących o kulturowej tożsamości, czynią człowieka mniej lub bardziej otwartym na niejednakowe propozycje kulturowych rozwiązań, wynikające z konieczności rozstrzygania problemów egzystencjalnych, materialnych i metafizycznych.

Podstawą hermeneutyki antropologicznej jest idea zrozumienia INNEGO. To zrozumienie, oparte nie tylko na empirii czy nieświadomych analogiach do własnego bagażu doświadczeń, ale przede wszystkim pracowicie budowane w procesie żmudnego poznawania różnic i podobieństw kulturowych, ma na celu poznanie innego człowieka przez poznanie systemu kulturowego, tworzącego naturalny kontekst jego działań i ich rezultatów. Istotnym medium w tym procesie była i jest literatura, ale dopiero świadome i celowe przypisanie wartości jej aspektom referencjalnym legitymizuje procedury poznawcze hermeneutyki antropologicznej¹⁰. Warto więc chyba z nich korzystać, pamiętając, że literatura ukształtowała się średnio w co czterdziestym języku.

Poznanie tak skomplikowanej rzeczywistości, jaką jest kultura, może dotyczyć jedynie pewnych aspektów. Ponieważ literatura jako zjawisko kulturowe także nie grzeszy prostotą, wszelkiego typu interpretacje tekstów literac-

¹⁰ Szerzej na ten temat pisałam w: *Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologicznego modelu szlachcianki na podstawie „Potopu” Henryka Sienkiewicza*. Katowice 1990. Por. także: E. J a w o r s k i, E. K o s o w s k a: *Antropologia i hermeneutyka. O tekstach Józefa Ligęzy*. Katowice 1994.

kich mogą być także jedynie aspektowe. W tej sytuacji każda próba wykorzystania tekstu literackiego do poszerzania wiedzy o rzeczywistości kulturowej jest efektem wielopoziomowych wyborów, wielorako nacechowanych aksjologicznie. Tak skomplikowana procedura badawcza wymaga umiaru, ostrożności i odpowiednich kompetencji zarówno filologicznych, jak i antropologicznych, by nie prowadziła do zwykłego wzbogacenia repertuaru już istniejących standardów interpretacyjnych.

W obrębie paradygmatu modernistycznego na straży poprawności interpretacyjnej stoi konsekwencja metodologiczna. Zasadniczym celem poznania jest tu bowiem prawda będąca efektem przyjętych założeń epistemologicznych. Żadna ze znanych dotychczas metodologii nie aspiruje do tego, by tworzyć metodę uniwersalną — poza, być może, samą ideą metody jako takiej. Każda natomiast jest dość szczegółowo warunkowana celem aspektowego, a zarazem dokładnego — w przyjętym zakresie — trybu poznawania wybranego fragmentu rzeczywistości. Psychoanalizę interesują determinanty psychiczne, fenomenologię — zjawiska, strukturalizm — struktury, semiotykę — znaczenia etc. Związane z poszczególnymi metodami pojęcia i kategorie interpretacyjne tworzą intencjonalnie spójny warsztat badawczy, z reguły podporządkowany jednorodnej opcji aksjologicznej. Nie oznacza to, że twórcy czy użytkownicy kolejnych propozycji metodologicznych postrzegają świat jedynie przez pryzmat wybranej przez siebie metody. Raczej sugeruje, że — opowiadając się za światopoglądem scjentyistycznym i przyjmując wyznaczniki racjonalnego myślenia za fundamentalny imperatyw poznania — dążą do epistemologicznego wyczerpania przyjętej drogi; drogi, której formalne wyznaczniki ułatwiają weryfikację lub falsyfikację uzyskanych wyników.

Paradygmat postmodernistyczny, aksjologicznie wsparty na negacji wyłącznie racjonalnego motywowania wyborów i na kwestionowaniu sensu normatywizmu, dopuszcza polifoniczność heterogenicznych procedur poznawczych i przyznaje interpretatorowi prawo do pomyłki, zmiany stanowiska lub wzmocnienia go przy pomocy doraźnie budowanych narzędzi poznawczych. O ile więc dla interpretacji modernistycznych stosunkowo łatwo wskazać źródła aksjologicznych determinant, o tyle dla propozycji postmodernistycznych ważne są doraźne fascynacje, które nie muszą zmierzać do lansowania jakiejś spójnej koncepcji wartości.

Współlistnienie w obrębie literaturoznawstwa obu paradygmatów skutkuje wzmoczoną kreatywnością. Pojawiają się nowe, ciekawe interpretacje tekstów literackich oraz coraz ciekawsze interpretacje interpretacji. Jak zauważył Franklin R. Ankersmit¹¹, istotą krytyki postmodernistycznej jest tworzenie

¹¹ F. R. Ankersmit: *Historiografia i postmodernizm*. Przeł. E. Domańska. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybrał, oprac. i przedmową opatrzył R. Nycz. Kraków 1997, s. 165.

tekstów prowokujących do dyskusji, ale nie zmierzających do wyczerpania czy weryfikacji podjętego analitycznie tropu.

Antropologia nie może pozostać wobec tej opcji obojętna. Dysponujemy więc obecnie niemałym zbiorem tekstów z obszaru tak zwanej antropologii postmodernistycznej, której głównym przedmiotem badawczych zainteresowań stała się możliwość interpretowania zastanych materiałów źródłowych właśnie w kategoriach ogólnej teorii tekstu. Spojrzenie na dokumentację wykonywaną według określonych przesłanek metodologicznych jak na zespół tekstów autorских, jak na literaturę noszącą znamiona wielorakich uwikłań kontekstualnych, jest niewątpliwie ważnym etapem uświadamiania oraz przypominania antropologom, że nie posługują się przezroczystym językiem i nie formułują neutralnych aksjologicznie sądów. Problem jednak w tym, że tak rozumiana antropologia postmodernistyczna zdołała przy okazji odwrócić tradycyjny dla dyscypliny wektor poznania: teksty źródłowe więcej teraz mówią o swoich autorach i ich rodzimych kontekstach niż o kulturach, które były przedmiotem celowego badania¹². Poznawanie treści obcych kultur jako podstawa zrozumienia innego człowieka zostało w paradygmacie postmodernistycznym zawieszone na rzecz poznawania kultury antropologa.

Niepodobna lekceważyć czy potępiać tego zjawiska. Ale może nie warto też przy okazji ostentacyjnie i bezpardonowo wygaszać pozostałości myślenia organizowanego metodologicznie i nastawionego na poznawanie treści poszczególnych kultur. W zaistniałej sytuacji niełatwo będzie zaproponować taką metodę (zakładając, że metoda jest nadal wartością), która — chroniąc prymat aspektu poznawczego i postawy zrozumienia INNEGO — miałaby szansę na spełnienie wymagań stawianych z pozycji szerokiego horyzontu epistemologicznej dowolności i swobody asocjacyjnej. Można przy tym domniemywać, że zespół metod opracowanych i aplikowanych w rozmaitych obszarach dwudziestowiecznej humanistyki nie został jeszcze do końca wyeksploatowany. Rozważania metodologiczne osiągnęły zapewne jakiś kres, ale same procedury poznawcze w dużym stopniu zachowały aktualność i potencję analityczną.

Niewiele — wbrew pozorom — mamy dzisiaj w literaturoznawstwie polskim analiz i interpretacji tekstu, które można by uznać za wzorcowe metodologicznie. Nie wykluczam, iż przyczyną tego stanu jest fakt, że podstawowy korpus metod badawczych wykształcony został poza literaturoznawstwem — w obrębie filozofii, językoznawstwa czy antropologii. Stąd dostrzymanie reżimu metody stworzonej do badania innego typu rzeczywistości wymaga złożonych procedur aplikacyjnych poprzedzonych istotnymi wyborami intelektualnymi.

¹² C. Geertz: *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*. Przeł. E. Dżurak i S. Sikora. Warszawa 2000.

Literatura jest nie tylko ważną domeną kreacji artystycznej. Jest także źródłem wiedzy o sposobach tworzenia nowych światów ze starych elementów. Zarówno forma, jak i treść dzieła są determinowane kulturowo i jednocześnie czynią przedmiotem artystycznej kreacji jakiś wymiar świata pozaliterackiego. Fikcja zawsze opiera się na elementach rzeczywistości, realia natomiast, zawsze włączane w sztucznie tworzoną konfigurację świata przedstawionego, stają się materią do tworzenia „światów możliwych”¹³. Wiedza o specyfice literatury mogłaby uchronić interpretatora przed naiwnością sądów i nadmiernym zaufaniem do referencji świata przedstawionego; wiedza o kulturze powinna mu pomóc w procesie doboru realiów i sposobów ich analizy. Prawda jest „w rękach filologii” — jak twierdził Michel Foucault, mając świadomość, że władza nad tekstem to zawsze pokusa — czasem konstrukcji, czasem dekonstrukcji, a niekiedy — nadinterpretacji.

Jeżeli przyjmujemy, że kultura stanowi system kodów pozawerbalnych, tworzonych na wzór kodu języka naturalnego, to równie dobrze możemy przyjąć, że literatura, jako zbiór tekstów werbalnych wchodzących z sobą w rozmaite interakcje, jest modelem werbalnego i pozawerbalnego systemu rzeczywistości kulturowej. Otwiera to szansę na taki typ epistemologicznego aliansu, w którym odpowiednio dobrany korpus tekstów literackich mógłby — w procesie metodologicznie określonej analizy i interpretacji — stać się cennym źródłem świadomie budowanej wiedzy o specyfice danej kultury. Antropologia literatury niesie z sobą znaczny potencjał poznawczy, pod warunkiem wszelako że, uznając w procesie interpretacji aksjologiczny prymat referencjalnej warstwy tekstu oraz poznawczą wartość metody, będzie samą siebie traktować w kategoriach tylko jednego z wielu możliwych sposobów odpowiedzialnego badania kultury.

Język a kultura. Pułapki translacji

XX wiek został zdominowany przez gwałtowne przyspieszenie cywilizacyjne. Jednocześnie jednak okazał się epoką symptomatycznej niewydolności pojęciowej. Zasób znanych wcześniej określeń, które zezwalały na w miarę swobodny przepływ informacji werbalnych oraz na wyrażanie jednostkowych intencji komunikacyjnych, stał się raptownie zbyt wąski, by zachować dawną

¹³ U. Eco: *Światy możliwe jako konstrukty kulturowe*. W: Tenże: *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*. Przeł. P. Salwa. Warszawa 1994.

funkcję instrumentarium semantycznego. Społecznie akceptowany tezaurus znaczeń i fundament tworzenia relatywnie jednoznacznych sensów gwałtownie się zawężił. Ujawnione rozwarstwienie semantyczne każdego w praktyce słowa, uprawomocnione kontekstualnie pojawianie się efemerycznych znaczeń — generowanych i generujących się na styku „osi paradygmatycznej” z „osią syntagmatyczną” — otworzyło szeroką drogę rozważaniom nad naturą i funkcją języka. Jednocześnie w znacznej mierze skoncentrowało te rozważania nad autonomizacją językowego świata i jego nieprzystawalnością do rzeczywistości pozajęzykowej.

Wielokrotnie wskazywany paradoks, polegający na niemal deterministycznym uwikłaniu człowieka w systemy językowe — przy jednoczesnym poszerzaniu wiedzy na temat daleko idących ograniczeń tychże systemów — legitymizuje szeroko rozpowszechnioną w minionym stuleciu praktykę badawczą zmierzającą do utożsamiania kultury z komunikacją społeczną i/lub kulturową. Sama „komunikacja” także obrosła, jako każde słowo wielokrotnego użytku, zbyt licznymi znaczeniami, by można było bez zastrzeżeń traktować ją w kategoriach terminologicznych. Stary schemat Jakobsonowski (nadawca, odbiorca, kod, kontekst, komunikat, kontakt), aczkolwiek nadal często przywoływany, nie bywa już od dawna traktowany jako propozycja wyczerpująca. Przydanie nadawcy intencji komunikacyjnych, które nie muszą odpowiadać intencjom odbiorcy, uznanie prawa każdego z nich do odmiennej kompetencji, wielość kodów, iluzoryczność kontaktów etc. sprawia, że istota Jakobsonowskiej idei została w praktyce zanegowana u podstaw. Semantyczna entropia, jaka w konsekwencji towarzyszyć musi wszelkim procesom komunikacyjnym, implikuje wzrost znaczenia subiektywnych procesów poznawczych. Wiążą się one z aktami rozumienia. We współczesnej humanistyce bywają podstawą formułowania słabo uwierzytelnionych sądów na temat rzeczywistości pozajęzykowej. Nad tak zwaną prawdziwością prawdy czuwa bowiem przede wszystkim jej subiektywny kreator — myślący, pokartezjański podmiot, który w zasadzie jest wyłącznie uprawniony do kształtowania relacji między sobą, własnymi możliwościami pojmowania i wyrażania, postrzeganymi elementami i aspektami „zewnętrznego” a „rzeczami samymi w sobie”. W przeciwieństwie jednak do podmiotu kartezjańskiego nie czyni on z tej procedury warunku swego ontologicznego samo-potwierdzenia. Jeżeli dodamy do tego, że sankcja „prawdziwości” jest zmienna kontekstualnie, to momentualny wymiar komunikowanej prawdy podważa całkowicie jej klasyczny, arystotelesowski sens.

Prawda, po *linguistic turn*, staje się wartością marginalną przynależną wąskiej strefie oczywistych sądów bądź odnoszących się do rzeczywistości nieproblematycznej (Russell), bądź weryfikowalnych — falsyfikowalnych (np. Popper). Obok niej pojawiają się wielorako zrelatywizowane roszczenia praw-

dziwościowe (Habermas), fortune wypowiedzi (Austin) czy na sposób goffmanowski steatralizowana szczerość. W centrum uwagi staje język z jego dylematami kreatyvizmu i konwencjonalizmu, z jego nieprzejrzystością semantyczną, możliwością powoływania do istnienia bytów oraz nieusuwalną i nie zbadaną do końca głębią, wobec której nie ma nic zewnętrznego. Nie ma świata. Nie ma podmiotu. Jest tylko skomplikowany, dynamiczny układ: triangulacja ucieleśnionej świadomości (umysł/ciało — *mind/body*), rzeczywistości i języka.¹⁴

Taki tok rozważań, będący samoistnym sposobem prowadzenia wywodu na temat filozofii języka i pułapek komunikacyjnych, może — jako kierunek rozumowania — przynieść bardzo istotne wyniki natury spekulatywnej. Sprawa zaczyna się komplikować, gdy — nie lekceważąc tego typu efektów poznawczych — chcemy koncentrować badania na zagadnieniach pozajęzykowych, nie związanych bezpośrednio z teorią czy filozofią komunikacji, za to traktujących język jako narzędzie wypowiedzi o jakimkolwiek aspekcie rzeczywistości pozajęzykowej. Wówczas wspomniane zastrzeżenia i spostrzeżenia należałoby ująć w fenomenologiczny nawias, zanegować ich pragmatyczną wartość, a tym samym ochronić wszelkie potencjalne wypowiedzi o charakterze referencjalnym przed sprowadzeniem ich do paradoksu kłamcy. Współczesna filozofia języka pozwala bowiem domniemywać, że każde pytanie o referencje jest pytaniem źle postawionym.

Sama świadomość językowych ograniczeń nie wystarcza jednak, by sformułować zupełnie nową teorię poznania lub całkowicie zanegować możliwość i przydatność poznawania jako takiego. Tym bardziej, że w minionym stuleciu doszły do głosu zjawiska, które — aczkolwiek obecne we wcześniejszych formacjach kulturowych — w wieku XX okazały się znamienne i ważne dla kształtowania ludzkiego świata. Jednym z takich zjawisk stał się **transfer semantyczny** polegający na przydawaniu określeniom potocznym znaczenia uszczegółowionego, zgodnego z potrzebami jakiejś dyscypliny naukowej (por. karierę gry) oraz na stosunkowo szybkiej adaptacji pojęć naukowych, wygenerowanych dla określonej dziedziny przez inne, nie zawsze pokrewne dyscypliny (**grupa, inwariant, struktura, paradygmat** etc.).

Zasygnalizowana w tytule problematyka będzie w tym kontekście sprowadzona do dwóch kwestii. Z jednej strony chcę wspomnieć o pułapkach, jakie rodzą się na styku rzeczywistości językowej i pozajęzykowej, a więc w wyniku translacji kodów pozawerbalnych na werbalne; z drugiej natomiast interesują mnie kłopoty, jakie wiążą się z tym procesem.

Ubóstwo leksykalne w stosunku do bogactwa zjawisk z kręgu postrzegalnej rzeczywistości pozajęzykowej bywa kompensowane procedurami kontekstual-

¹⁴ Profesor Kamilla Terminińska; wypowiedź zanotowana podczas seminarium antropologiczno-lingwistycznego. Katowice, 10 marca 2002.

nego ustalania nowych znaczeń i precyzowania starych, a także metaforyzacją użyć i wielopoziomowością semantyczną. Mimo to istotną przeszkodą w ustalaniu i rozumieniu potencjalnie nowych zjawisk bywają przyzwyczajenia komunikacyjne i nawyki językowe, automatyzmy frazeologiczne i kontekstualne oraz oczekiwania związane z systemem językowym. Wśród tych oczekiwań poczesne miejsce zajmuje problem bezpieczeństwa komunikacyjnego, które sprzyja konwencjonalizacji znaczeń, petryfikacji formuł werbalnych oraz akceptowaniu ograniczonego zasobu pragmatycznie wykorzystywanej leksyki (tak zwany rzeczywiście tezaurus osobniczy).

Spśród pułapek translacji międzykodowej należałoby wymienić choćby kłopoty powstające na linii mowa — pismo oraz nieprzystawalność semantyczną języków naturalnych. Walter J. Ong zwrócił uwagę na zmieniające się od średniowiecza konwencje tłumaczenia Biblii: w starszych zapisach utrwalono ślady przekazów werbalnych i konstrukcji addytywnych, właściwych komunikacji oralnej; w zapisach młodszych pojawiło się dążenie do respektowania reguł kultury cyrograficznej i zasad przekazu pisemnego. Dokładny zapis wypowiedzi ustnej wydaje się z punktu widzenia ukształtowanych konwencji piśmiennych nieudolny. Mimo to antropologia, socjologia, a nade wszystko folklorystyka bazują głównie na zapisach wypowiedzi ustnych.

W istocie na przekładach fundują swoją specyfikę rozmaite dziedziny wiedzy humanistycznej: filologia porównawcza, podobnie jak historia, opiera się na dokumentach tłumaczonych. Każda nauka o zasięgu światowym korzysta z tekstów teoretycznych, formułowanych w określonych kontekstach kulturowo-językowych, od których na użytek wspólnoty intelektualnej próbuje się abstrahować — wyrывая je z macierzystego kręgu i czyniąc uniwersalnymi. Warto przy okazji zwrócić uwagę na trwałość idiolektów środowiskowych, które — ze względu na kontekst badawczy — pozwalają inaczej rozumieć pewne terminy na gruncie filologii, neofilologii, orientalistyki i innych dyscyplin humanistycznych. W niektórych wypadkach jest to efekt wspomnianego transferu semantycznego, w innych — konsekwencja językowej konwergencji.

Jednakże nie tylko terminologia sprawia kłopot i hamuje rozwój procedur translacyjnych. Każde pojęcie, wyrwane z kontekstu kultury macierzystej, zaczyna nieco modyfikować swoje znaczenie. Wielość niesionych przez nie sensów ograniczana jest bowiem lub wzbogacana w kontakcie z obcym kontekstem. Tym samym ulega zmianie pierwotna wartość poznawcza każdego tekstu. Ten typ modyfikacji prowadzi niekiedy do wypaczenia oryginalnej intencji warunkowanej niepowtarzalnością sytuacji przekazu.

Wydać się jednak, że problem referencyjności tekstów tłumaczonych z języka na język czy z kodu werbalnego na kod cyrograficzny, istotny z perspektywy lingwistycznej, można chwilowo, dla celów instrumentalnych, unieważniać w obszarze antropologii. Efekt translacji, który zaczyna żyć własnym życiem w innym kontekście, staje się w pewien sposób autonomicznym tekstem

nowej kulturowo „ojczyzny” i jako taki niesie z sobą zespół informacji ważnych dla czytelnika zakorzenionego w konwencji kultury, na której język (kod) przetłumaczono dany tekst.

Pośrednio oznacza to, że translacja jest związana z problemem doboru leksykalnego, nastawionego na oddanie sensu oryginału, ale i adaptowanego do możliwości komunikacyjnych innej kultury. Pola konotacyjne poszczególnych pojęć nie pokrywają się w obszarze różnych kodów językowych; tłumacz musi więc zadbać o możliwie najwyższy stopień aproksymacji, pełniąc tym samym rolę pośrednika między dwiema kulturami.

W jakim stopniu to pośrednictwo jest epistemologicznie możliwe, trudno orzec. W praktyce antropologia na co dzień korzysta z przekładu, często pośredniego i wielojęzycznego. Długa dyskusja nad problemem relatywizmu kulturowego, prowadzona niemal od początku wieku XX, nie przyniosła rozstrzygających rezultatów. Wydaje się niezaprzeczalnym faktem, że tłumaczenie zbliża nam intencję komunikacyjną wyrażoną w obcym języku. Ale niepodobna zaprzeczyć, że nawet najbardziej dosłowne tłumaczenie nie jest nigdy lustrzanym odbiciem sensu, bo ten kształtowany bywa kontekstualnie. Podejścia *emiczne*, podobnie jak i podejścia *etyczne*, mają swoich zwolenników oraz przeciwników wśród lingwistów i antropologów. Zwolennicy relatywizmu zakładają, że przekład, choćby nawet niedoskonały, jest otwarciem na problemy człowieka obcej kultury; odsłania — za pośrednictwem tłumaczonego tekstu — problemy, z jakimi borykają się ludzie innych kultur, wskazuje na obszary szczególnie ich interesujące, ujawnia sposób wartościowania i akcentowania tego, co wartościowe.

Zasadniczą kwestią, jaką należałoby tu poruszyć, jest przekład jako podstawa analizy antropologicznej. Szczególne znaczenie ma w tym kontekście przekład profesjonalny oraz zakorzenienia jego efektu — nowego jakościowo tekstu — w nowej kulturze. Konteksty wynikające z odmiennej sytuacji komunikacyjnej sprzyjają iluzji transferu znaczeń, ale jednocześnie konstytuują pola semantyczne właściwe rzeczywistości *stricte* językowej, bo nie istniejącej w żadnej kulturze rzeczywistej.

Testy tłumaczone są podstawą tworzenia sfery interkulturowej, niedostępnej empirycznie, bo nieobecnej w bieżącym doświadczeniu antropologicznym. Kulturowe desygnaty używanych tam pojęć są albo desygnatami historycznymi, albo odsyłają do odmiennej rzeczywistości — zrozumiałej dla autora, ale w istocie rzeczy obcej czytelnikowi, choćby był on osobiście zaangażowany w proces translacji. Znajomość rzeczywistego kontekstu jest niedokładna — wyjątek stanowią osoby dwujęzyczne i biculturowe — nawet wówczas, gdy w grę wchodzi opis odmiennych doświadczeń środowiskowych czy pokoleniowych. Pojęcie „wojna”, podobnie zresztą jak „pokój”, może mieć rozmaite znaczenia zależnie od przywoływanych bezpośrednich lub pośrednich doświadczeń: osobistych przeżyć lub ikonicznych wyobrażeń.

Tymczasem filologiczna analiza zakłada często, że jedynie tekst oryginalny może być podstawą rzetelnych badań. Unieważnia tym samym, w pewnym sensie, zasadność studiów opartych na przekładach. O ile w rozważaniach lingwistycznych warunek ten jest uzasadniony, o tyle w badaniach kulturologicznych staje się znaczącą a zarazem uciążliwą przeszkodą. Zastosowane w sposób restrykcyjny kryteria filologiczne nie dopuszczają w zasadzie prac badawczych na tekstach tłumaczonych. Wiadomo skądinąd, że nawet bardzo dobra znajomość obcego kodu językowego nigdy nie jest doskonała, co skutkuje pytaniem o sens istnienia tak zwanych filologii obcych, bazujących przecież w jakiejś mierze na translacjach „wewnątrz-podmiotowych”. Skutkuje też pytaniem o sens etnologii i antropologii, konstruujących swoje dane badawcze często na podstawie wielostopniowych tłumaczeń.

Wydaje się więc, że należy odróżnić zastrzeżenia typu epistemologicznego, z których wynikać może bezzasadność pracy na tekstach tłumaczonych, od zastrzeżeń typu pragmatycznego, które — uwzględniając wielowiekową praktykę badawczą (za jej prekursora można by uznać Herodota) — przyjmują z ograniczonym zaufaniem efekty tłumaczenia, ale nie negują jego wartości referencyjnych.

W przeświadczeniu, że tekst tłumaczony ma walory poznawcze, postanowiłam wpleść w krąg antropologicznych interpretacji dzieł literackich analizy utworów zaadaptowanych przez język i kulturę polską.

Antropologiczne przesłanki analizy tekstu literackiego

Podporządkowana wymogom metody refleksja nad kulturą rozpoczęła się w wieku XIX od pewnych ustaleń ewolucjonistów. Jedną z ważniejszych przesłanek tego nurtu badawczego, z której wyprowadzono wniosek o konwergentnym, acz nie synchronicznym, rozwoju ludzkich kultur, było zwrócenie uwagi na wspólnotę kondycji biologicznej człowieka. Wspólnota ta miała gwarantować podobny schemat rozwojowy wszelkim kulturom ludzkim — natomiast kwestią czasu, okoliczności i indywidualnych predyspozycji był stopień, jaki poszczególnym kulturom udało się osiągnąć do XIX stulecia. Odmienne predyspozycje indywidualne utożsamiano początkowo z czynnikami rasowymi, w nich upatrując zasadniczego źródła kulturowej dywergencji. Do szczególnych ustaleń antropologii fizycznej, w tym zwłaszcza do badań nad anatomią mózgu, wracano wielokrotnie. W wyniku tych badań odrzucono koncepcję różnicowania społeczności ludzkich warunkowanego fizjologicznie, koncen-

trując się na znaczeniu procesów przystosowawczych¹⁵ oraz wykształconych w „długim trwaniu” hierarchii wartości¹⁶. Na gruncie humanistyki wątek znaczenia biologicznej wspólnoty ludzi w kreowaniu podobnych propozycji kulturowych z czasem podjęli strukturaliści, upatrując w jednakowej fizjologicznie podstawie ludzkiego umysłu generatora produkującego określone struktury językowe, postrzeżenia i idee. Strukturalizm zarówno w swojej wersji lingwistycznej¹⁷, jak i antropologicznej¹⁸ nie stronił od przyjmowania biologicznych uzasadnień genezy głębokich struktur ludzkiego umysłu, przekładalnych na koncepcję struktury językowo-kulturowej. Z kolei poststrukturalna koncepcja Michela Foucaulta zakładała, że granice między naturą a kulturą są wyznaczane na podstawie wiodących w danej *epistémé* dyskursów, które konstytuują reguły ludzkich zachowań — a tym samym horyzont normalności i nienormalności (działań kulturowo nie akceptowanych)¹⁹. Badacz ten nie negował biologicznych uwikłań człowieka; przeciwnie — w świadomej tendencji do neutralizacji prymatu potrzeb oraz reakcji „naturalnych” dostrzegał ważny historycznie czynnik modelujący granice kultury²⁰.

I filozofia, począwszy od Arystotelesa, i antropologia silnie akcentowały zawsze ludzką cielesność i determinanty naturalne w życiu społecznym oraz jednostkowym. Bez nich bowiem niepodobna założyć możliwości stopniowego tworzenia coraz bardziej skomplikowanej infrastruktury służącej zarówno do zaspokojenia potrzeb podstawowych, jak i pochodnych od nich oczekiwań człowieka²¹. Różnica w stanowiskach szczegółowych często sprowadza się do stopnia uwzględniania lub akceptowania roli naszej kondycji biologicznej, choć niekiedy zdarzają się koncepcje utożsamiające człowieczeństwo z zaprzeczeniem cielesności, reakcji instynktownych lub emocjonalnych na rzecz uduchowienia, świadomego korzystania z przeżyć i doświadczeń oraz kierowania się przesłankami racjonalnymi. Szczególną odmianą tego nurtu wydaje się antropologia kognitywna w swojej wersji klasycznej²², przyznająca ludzkiej kulturze status ideacyjny a nie fenomenalny, a co za tym idzie — traktująca

¹⁵ Por. K. Lorenz: *Regres człowieczeństwa*. Przeł. A. D. Tauszyńska. Warszawa 1986; J. Diamond: *Trzeci szympan, ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*. Przeł. J. Weiner. Warszawa 1996.

¹⁶ Por. F. Braudel: *Historia i trwanie*. Przeł. B. Geremek. Warszawa 1999.

¹⁷ Por. N. Chomsky: *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York—London 1966.

¹⁸ C. Lévi-Strauss: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa 1972.

¹⁹ M. Foucault: *Archeologia wiedzy*. Przeł. A. Siemek. Warszawa 1977; Tenże: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Przeł. H. Kęszycka. Warszawa 1987.

²⁰ Tamże, s. 401—407.

²¹ Wyrzista koncepcję kształtowania coraz bardziej skomplikowanych standardów kulturowych, budowanych jako reakcja na coraz bardziej skomplikowane potrzeby człowieka, sformułował B. Malinowski. Por. Tenże: *Szkice z teorii kultury*. Przeł. H. Stasiak. Warszawa 1956.

²² W. H. Goodenough: *Culture, Language and Society*. Menlo Park 1981.

człowieka jako zasadniczy generator owych ideacji przy jednoczesnym unieważnianiu jego statusu fenomenalnego.

Mimo to relacja natura — kultura pozostaje relacją nieostrą, otwartą i niezmiennie fascynującą. Poddany treningowi kulturowemu człowiek wielokrotnie staje wobec wyzwań własnej kondycji biologicznej, a sposób, w jaki próbuje im sprostać, jest wypadkową jego propriospektu i predyspozycji osobowościowo-charakterologicznych. Wyzwania, jakie rzuca nam natura naszego człowieczeństwa, mają w ogromnej mierze wymiar uniwersalny. Rodzimy się i umieramy, chorujemy, odczuwamy ból i psychiczne przykrości, ulegamy emocjom i nastrojom, musimy zaspokajać rozmaite potrzeby i znosić kaprysy naszego organizmu. Mimo to sposób, w jaki radzimy sobie z tymi problemami, zdecydowanie wykracza poza jednorodność rozwiązań uniwersalnych. Rozwiązania te, mające w antropologii status inwariantów, szczegółową formę realizacji zyskują w poszczególnych, konkretnych kontekstach kulturowych. Tam też ujawniają się różnice w stosunku do pozornie uniwersalnych wartości, doznań, emocji czy potrzeb. Okazuje się wówczas, że „miłość niejedno ma imię”, że pasja twórcza może być przedmiotem adoracji lub dowodem opętania, że praca jest przekleństwem lub jedyną formą świadomego kształtowania własnego człowieczeństwa, że porządek można traktować jako zewnętrzny przymus lub jako uwewnętrznione prawo moralne etc., etc.

Prawdopodobnie wielowiekowa względna izolacja niewielkich grup ludzkich wpłynęła na to, że z podobnymi w istocie problemami zwykliśmy sobie dawać radę niejednakowo. Jednym z najważniejszych dzisiaj czynników różnicujących poszczególne kultury jest odmienność tradycji rozwiązywania fundamentalnych problemów, jakie wiążą się z naszym jednostkowym i społecznym istnieniem. W toku trwania poszczególnych grup czy narodów wartością stał się zbiorowo akceptowany sposób neutralizacji nieuniknionych skutków ludzkiej kondycji psychosomatycznej. Właśnie ów zweryfikowany przez wielopokoleniową praktykę sposób rozwiązywania fundamentalnych kwestii z czasem stał się autonomicznym dorobkiem danej społeczności oraz podstawą generowania nowego typu potrzeb jednostkowych i zbiorowych.

Nie chcę wprowadzić przyznawać prymatu naturalistycznej filozofii funkcjonalistycznej, ale muszę zaznaczyć, że koncepcja budowania wielopoziomowych standardów, zgodnie z którą zaspokojenie jednego poziomu potrzeb inspiruje tworzenie poziomów następnych²³, ma w sobie urok interpretacji deszyfrującej istotę nowożytnej kultury europejskiej, a z czasem także euroamerykańskiej. Stosunkowo niedawno, bo przed niespełna dwustu laty okazało się, że nie tylko przemiany, ale także szybkość zachodzących procesów może być dla człowieka wartością fascynującą. Wcześniej kultura europejska

²³ Por. K. J. Brozi: *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego*. Lublin 1983, s. 179—232.

wyżej ceniła stabilizację i pełną godności powolność, której wszelako często zagrażały wojny, epidemie i klęski żywiołowe. Zmiany wywołane tymi czynnikami postrzegane były w kategoriach wydarzeń losowych i nie uznawano ich za wartość, dbając raczej — w miarę możliwości — o szybkie przywrócenie stanu wcześniejszego.

Działo się tak bez względu na fakt, że społeczności o małej dynamice zmiany, kultywujące ideę bezpiecznego korzystania z istniejących rozwiązań i obywatelujące się bez imperatywu „produkowania nowych potrzeb”, także tworzą nowe standardy, ale w sposób mniej spektakularny i realizowany przez długi czas. Przed epoką industrializacji szybka zmiana kulturowa rzadko była aprobowana. Dominanta komunikacji oralnej w połączeniu z ograniczonym dostępem do znaczących zasobów energetycznych i niewielką wydolnością technologiczną sprzyjały rozwojowi kultur podporządkowanych zasadzie ekonomii — każda zmiana musiała być w nich silnie umotywowana i głęboko uzasadniona, albowiem odrzucenie sprawdzonych rozwiązań na rzecz wątpliwych innowacji groziło utratą wężej równowagi strukturalnej, a mogło też pociągnąć za sobą niepowetowane straty w ludziach i tradycyjnej infrastrukturze.

Dopiero masowa produkcja przemysłowa, wytwarzająca zjawisko koniunktury i zachęcająca do wymiany produktów dobrych na jeszcze lepsze, spowodowała, że sama idea rozłożonej w czasie weryfikacji nowych wynalazków została zastąpiona ideą szybszego wycofywania propozycji chybionych i zastępowania ich następnyymi, intencjonalnie ulepszonymi, choć w istocie z góry przeznaczonymi do kolejnej wymiany na inne. Radykalna zmiana tradycyjnie pojmowanej ekonomii, budowanej na niedostatku i ubóstwie materialnej warstwy kultury, znalazła swoje *pendent* w kulturze społecznej, przyspieszając wymianę niektórych zachowań — początkowo produkcyjnych i konsumpcyjnych, a z czasem także etykietalnych, obyczajowych, religijnych etc. Przyjmując — od czasów oświecenia — zmianę za symbol postępu, a postęp za walor kulturowo-cywilizacyjny, kultura europejska, a zwłaszcza amerykańska, wygenerowały potrzebę ilinktycznego upojenia zmianą. Kalejdoskopowe przekształcenia obrazu rzeczywistości stały się podnoszonym do rangi niezbywalności walorem współczesnej cybercywilizacji, pozostawiającej bez odpowiedzi znamienne pytanie Milana Kundery: „czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?”²⁴.

Relacja między potrzebą bezpieczeństwa i stabilności, gwarantowanej wykorzystywaniem zastanego dorobku kultury w sposób nawykowy, a potrzebą nowych doświadczeń²⁵, które stymulują zmianę oraz ewentualny przyrost

²⁴ Por. M. Janion: „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?”. Warszawa 1996.

²⁵ Ralph Linton w swojej klasycznej dziś pracy przyjmuje koncepcję istnienia trzech najważniejszych, ponadfizjologicznych potrzeb człowieka: potrzeby emocjonalnego odzewu, bezpieczeństwa na dłuższą metę oraz nowych doświadczeń. Por. Tenże: *Kulturowe podstawy osobowości...*

(względnie utratę) tego dorobku, jest relacją mało stabilną. W każdej kulturze jednostka odczuwać może presję obu tych potrzeb, ale zarówno możliwość uznania którejś z nich za wiodącą, jak i akceptacja wynikających stąd konieczności jest w dużym stopniu zależna od historycznie ukształtowanego typu danej kultury.

To, co często odbieramy intuicyjnie jako różnicowanie kultur, ma związek z obserwowanymi odmiennościami języka, praw, wierzeń, obyczajów, strojów, preferencji, podziałów ról społecznych, wielości norm etykietalnych etc. Ale nie sprawia nam także większych kłopotów identyfikowanie podobieństw istniejących między ludźmi w sposobach spontanicznego reagowania na nieoczekiwane sytuacje, w formach manifestowania emocji i pragnień, gestów wrogości lub przyjaźni, aprobaty i dezaprobaty, miłości i nienawiści, podziwu i pogardy²⁶. Nawet dostrzegalne, drobne różnice nie są w stanie zatrzeć wrażenia, że pewne zachowania są nam bliskie i zrozumiałe, że rozpoznajemy je jako reakcje ludzkie, podczas gdy inne sprawiają nam interpretacyjny kłopot lub wręcz sytuujemy je po stronie „dzikości”. Przy okazji mamy tendencję do ekstrapolowania naszych przyzwyczajeń na przyzwyczajenia człowieka jako takiego, podczas gdy zwyczajne „obcych”²⁷ potrafimy kwalifikować jako „śmieszne”, „głupie” lub wręcz „nieludzkie”.

Pojawiające się od wieków koncepcje człowieczeństwa, często formułowane enigmatycznie i symbolicznie, na wysokim stopniu uogólnienia (np. *homo sum et nil humanum...*), zmierzają do wykreowania wizji człowieka doskonałego i modelowego, człowieka uniwersalnego, który — bez względu na czas i przestrzeń, lokalne tradycje i osobiste doświadczenia — zachowa w sobie ideę wspólnoty z innymi ludźmi i będzie ucieleśnieniem najważniejszych wartości człowieczeństwa. Tak wyniesiony ponad przyziemność lokalnego kontekstu człowiek, niekiedy pozbawiany rozlicznych a niemiłych konsekwencji posiadania ciała, człowiek sprowadzany do wymiaru duchowego, predyspozycji intelektualnych, twórczych emocji i pożądanых cnót — na rozmaitych poziomach swojej wirtualnej osobowości bywa przedmiotem zainteresowań antropologii filozoficznej. Poszukiwanie nadrzędnego wymiaru człowieczeństwa nawet wówczas, gdy jest ono rozumiane jako przybliżona synteza „tego, co ludzkie”, musi siłą rzeczy abstrahować od wielu postaw indywidualnie ukształtowanych w rozmaitych środowiskach oraz w akcydentalnych historycznie uwarunkowaniach.

Antropologia kulturowa — której zasadniczym przedmiotem rozważań jest odmienność i różnorodność względnie ukształtowanych całości kulturowych,

²⁶ K. Jarząbek: *Znaki kinetyczne wspomagające komunikację mowną i ich miejsce w nauczaniu języków obcych (na przykładzie komunikacji Polaków i Rosjan — ujęcie konfrontatywne)*. Katowice 1989.

²⁷ Por. J. S. Bystron: *Megalomania narodowa*. W: Tenże: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*. Zebrał i oprac. L. Stomma. Warszawa 1980.

wytworzonych przez poszczególne grupy w procesie długiego trwania — próbuje zrozumieć i wytłumaczyć, jak ta zastana struktura modyfikuje i modeluje naturalne skłonności człowieka, jak wpływa na żyjącą w niej jednostkę, jak organizuje aktualne relacje społeczne w grupie. Konieczność ustosunkowania się do zastanego dorobku na równi z koniecznością zmanifestowania własnego indywidualizmu regulują stosunek człowieka do — przynajmniej w fazie wstępnej — zewnętrznej wobec niego kultury. Dopiero proces uczenia się i rozumienia może skutkować poznaniem, interpretacją poznawanych wzorów, akceptowaniem ich lub krytycznym zaprzeczeniem. Ale właśnie system uwikłań jednostki w najbliższy jej kontekst stanowi przedmiot zainteresowań antropologii kulturowej, a może raczej przedmiot badania procesu **antropologizacji kultury** zastanej w procesie jej jednostkowego oswajania. Ta antropologizacja nie ma wyłącznie charakteru indywidualnego, osobniczego. Jest efektem tworzonych konwencji pokoleniowych, skutkiem powołanych do życia nowych potrzeb i preferencji. Ale — przynajmniej w dotychczasowej historii kultury — nie zdarzyło się, by jakieś pokolenie zupełnie zniwelowało tradycję lub też zaproponowało własną trwałą zmianę. Nie udało się to ani romantykom, ani pełnym determinacji zwolennikom kontrkultury lat sześćdziesiątych XX wieku²⁸.

Z przyczyn oczywistych obserwowanie reakcji „pokoleniowych” jest stosunkowo trudne, tak w kulturze współczesnej, jak i — szczególnie — w jej warstwach historycznych. Dlatego antropologia przystaje na wybór powtarzalnych reakcji jednostkowych, odtwarzając na ich podstawie wzory zachowań matrycowane tradycyjnym kontekstem danej kultury oraz modyfikowane na miarę czasu. Charakter badań antropologicznych wymaga kontaktu z „nosicielami” danej kultury, wymaga badań empirycznych, szczegółowo i drobiazgowo opisujących związki wybranych jednostek z warstwą przedmiotów danej kultury, z tworzącymi ją ideami czy zachowaniami innych jednostek. Ale — paradoksalnie — takie ukierunkowanie badawcze siłą rzeczy abstrahuje od historycznego wymiaru obserwowanych zjawisk. Jednocześnie zróżnicowany stopień szczegółowości opisów nie zawsze pozwala na zarejestrowanie niuansów, na przedstawienie szerokiej skali możliwości ludzkiego reagowania na innych, na sytuacje, na zastane wzory, normy, a nawet na własną naturę. Ponieważ antropologia kulturowa stosunkowo niedawno w sposób celowy zaczęła kompletować interesujące ją dane, musi odwoływać się do źródeł sporządzanych innymi metodami i w innych celach — jeżeli

²⁸ Próbowala zdiagnozować bliżej to zjawisko Margaret M e a d, przyjmując istnienie kultur posfiguracywnych, kofiguracywnych i prefiguracywnych, z których te ostatnie miałyby opierać się na kształceniu pokolenia starszego przez lepiej przystosowane do szybkości zmian technologicznych pokolenie młodsze. Prefiguracja nie znalazła jednak dotychczas swojej pełnej realizacji w żadnej ze znanych kultur. Por. T a ż: *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Przeł. J. H o ł ó w k a. Warszawa 1976.

chce rozpoznać procesualny charakter badanych zjawisk, potencjalną szybkość zmiany, a przede wszystkim trwałość treści i form charakterystycznych dla danej kultury.

Dlatego procedura polegająca na wykorzystaniu w funkcji pomocniczego źródła antropologicznego także tekstów, którym przyznawana jest ograniczona wartość referencjalna, wydaje się uzasadniona. Ogromną grupę tych źródeł stanowią dzieła literackie. Tworzone ustnie we wszystkich epokach, w kulturach znających pismo, awansowały do rangi autonomicznej dziedziny sztuki. Dzieła te zawierają bardzo dużo informacji na temat kontekstu kulturowego, w którym powstały, który rekonstruują lub kreują z ułamków innej rzeczywistości. Kontekst tworzony celowo lub celowo deformowany nie będzie w niniejszej publikacji brany przeze mnie pod uwagę, aczkolwiek nie wykluczam jego antropologicznej wartości. Chciałabym natomiast zwrócić uwagę na poznawcze walory ogromnego korpusu tekstów pisanych w konwencji realistycznej lub przynajmniej wykorzystujących istotne elementy tej konwencji. Ich znaczenie dla badań antropologicznych, dla rozpoznania specyfiki kulturowej, dla dopełnienia szczegółów, zarysowania pojemności wzorów kulturowych zachowań etc. jest nie do przecenienia. Tekst literacki, pozornie koncentrując się na jednostkowych perypetiach niewielkiej liczby bohaterów, w istocie rzeczy pokazuje zmagania ze światem natury i kultury, ujawnia potencjalne dla opisywanego środowiska reakcje kulturowe, obnaża rozbieżności między restrykcyjnością reguł kulturowych a licencyjnością jednostkowych zachowań. Przedstawiając postawy typowe lub skrajne, zawsze stanowi jakąś formę opisu tego, co kulturę tworzy lub tego, co ją ogranicza²⁹.

Kulturowe determinanty dzieła literackiego dotyczą — najogólniej mówiąc — dwóch wymiarów rzeczywistości.

Jako wytwór określonych zachowań jest ono uzależnione od zespołu czynników zewnętrznych, interpretowalnych w kategoriach filozoficznych, psychologicznych, aksjologicznych, biograficznych etc., etc. W tym sensie utwór literacki stanowi efekt wielorakich uwikłań twórcy w rzeczywistość kulturową danego czasu i przestrzeni.

Natomiast świat przedstawiony utworu literackiego tworzy swoistą rzeczywistość wewnętrzną, utkaną z różnych elementów o proveniencji pozatekstowej. Ten wymiar dzieła układa się w strukturę, która — zależnie od obowiązującej konwencji literackiej — winna naśladować sprawdzone i estetycznie zaakceptowane wzorce, lub przeciwnie: odznaczać się zamierzoną niepowtarzalnością. Struktura wewnątrztekstowa należy do immanentnej rzeczywistości dzieła, natomiast jej ocena przez pryzmat oryginalności czy naśladownictwa współorganizuje system zewnętrznych uwarunkowań tekstu.

²⁹ Por. E. K o s o w s k a: *Między teorią i antropologią literatury*. W: T a ż: *Postać literacka jako tekst kultury...*

W tym sensie każdy utwór literacki można uznać za swoistą projekcję elementów pozatekstowych „z osi wyboru na oś kombinacji”³⁰. Wybór jest uzależniony od repertuaru zjawisk kultury, zagospodarowujących świadomość twórcy; kombinatoryka dotyczy umiejętności przedstawiania połączeń między tymi elementami, poruszania się wśród istniejących konwencji komunikacyjnych i przyjęcia odpowiednich strategii narracyjnych. Głównie w sferze kombinatoryki leży uzyskanie efektu artystycznego, który pozwala na kolejne interpretacje i reinterpretacje najciekawszych estetycznie propozycji.

Z kolei w strukturze tekstu można dopatrywać się modelu pewnych fragmentów rzeczywistości zewnętrznej. Nawet wówczas, gdy uchylimy nadrzędność Arystotelesowskiej koncepcji *mimesis* jako prymarnej funkcji dzieła literackiego³¹, trudno wykluczyć z tego modelu referencjalność poszczególnych elementów i relacji. Dlatego tekst literacki — w warstwie świata przedstawionego — może być dla kulturologa punktem wyjścia dwukierunkowych analiz.

Przyjęcie perspektywy antropologii filozoficznej powoduje, że zwracamy się w stronę zjawisk o wymiarze uniwersalnym i szukamy w dziele literackim śladów tego, co charakterystyczne dla kondycji ludzkiej. Antropologia kulturowa, nie lekceważąca znaczenia mechanizmów uniwersalnych, sterujących jednostkowymi wyborami, kładzie akcent na aspekt kontekstualny i uwikłanie człowieka w system wartości kultury macierzystej.

Nie każdy tekst literacki jest jednakowo podatny na oba kierunki interpretacji. Dla kulturoznawcy zorientowanego kontekstualnie oczywistym materiałem badawczym są utwory utrzymane w konwencji realistycznej. Ich wartość literacka odgrywa tu rolę drugorzędną, ważniejszy jest aspekt referencjalny i dokumentacyjny. Natomiast teksty, które w warstwie świata przedstawionego minimalizują znaczenie uwikłań kontekstualnych; utwory, których akcja rozgrywa się „w Polsce, czyli nigdzie”, są z reguły materiałem do analiz drugiego typu. Ludzki wymiar **uniwersalnego**, sytuujący się w centrum zainteresowań antropologii filozoficznej, jest drugim biegunem kontekstualizmu.

Nie każdy tekst spełnia w takim samym stopniu funkcje materiału do interpretacji antropologicznej. Zarówno tematyka, jak i forma poszczególnych dzieł różni je między sobą, a tym samym inaczej organizuje ich przydatność. Jednak tradycyjna praktyka antropologiczna pozwala na wybór informatorów najbardziej kompetentnych, najgłębiej zanurzonych w danej kulturze i zarazem mających najlepiej ukształtowaną świadomość tego zanurzenia. Nie ma więc istotnych przesłanek zabraniających badaczowi wyboru dzieł przeznaczanych

³⁰ R. Jakobson: *Poetyka w świetle językoznawstwa*. Przeł. K. Pomorska. W: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Oprac. H. Markiewicz. T. 2. Kraków 1972, s. 34.

³¹ Arystoteles: *Poetyka*, 1, 2, 3. W: Tenże: *Retoryka — Poetyka*. Przeł. wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski. Warszawa 1988, s. 315—319.

do potencjalnej analizy na podstawie przyjętych założeń³², teksty bowiem — w przypadku antropologii literatury — przejmują na siebie funkcje informowania o wyselekcjonowanym do badań obszarze kultury. Założenia badawcze natomiast można formułować rozmaicie — od preferowania określonych opcji metodologicznych, po wybór jakiejś kultury etnicznej lub jej dziedziny, której interpretację można oprzeć na materiale literackim.

Przyjęta przeze mnie koncepcja tej książki zasadza się na kilku przesłankach. Pierwsza z nich sprowadza się do tego, że uniwersalistyczna koncepcja człowieka, formułowana na gruncie antropologii filozoficznej, stosunkowo często znajduje swój wyraz w dziełach literackich. Wówczas ich interpretacja zmierza najczęściej do unieważnienia kontekstu kulturowego, w jakim osadzone są losy bohaterów, a koncentruje się na reprezentatywności i ponadczasowości ich przeżyć. W tradycyjnych poetykach nazywano to zjawisko „ideowym wydźwiękiem utworu” i przypisywano mu funkcje edukacyjne, umoralniające, wzorotwórcze. Jednakże akcentowanie problematyki egzystencjalnej, moralnej czy estetycznej sprawdza się wówczas, gdy przyjmujemy, że literatura z natury rzeczy winna mieć charakter **uniwersalny**, a lansowane w niej wzory i postawy są zrozumiałe, niekiedy także godne naśladowania bez względu na uwarunkowania czasoprzestrzenne bohaterów. Szczegółowe realia są bowiem tylko maską, za którą autor skrywa jakiś ważny element uniwersalnej prawdy o człowieku w ogóle. W tej konwencji powstało wiele dzieł, które dzisiaj określane są mianem „klasycznych” — od starogreckich dramatów, poprzez Williama Shakespeare’a, Pierre’a Corneille’a, aż po powieści Honoré de Balzaka, Johna Galsworthy’ego i Thomasa Manna.

Tymczasem — i to jest przesłanka druga — pomijany kontekst kulturowy może być skarbnicą informacji o **specyfice** konkretnej kultury, o różnicach między rozmaicie warunkowanymi systemami wartości, o źródłach ludzkich preferencji i wpływie macierzystego środowiska na ocenę własnych oraz cudzych zachowań. Z tego względu teksty zawierające sporo konkretnych danych kontekstualnych mają niezaprzeczalną wartość źródłową, choć i w ich wypadku, podobnie jak w przypadku każdego źródła, niezbędna jest ostrożność, weryfikacja i krytyczna analiza przydatności.

I wreszcie przesłanka trzecia. Tradycja literaturoznawcza pozwala na podstawie tekstów literackich formułować wnioski natury filozoficznej. Żywi jednocześnie głębokie uprzedzenie co do prawdziwości warstwy realiów dzieła, zakładając, że jest to poziom fundamentalny dla kreowania fikcji literackiej. Wyabstrahowanie ze świata przedstawionego danych do rekonstrukcji kulturowego kontekstu jest, oczywiście, zadaniem trudnym, ale nie niemożliwym.

³² Antropologia postmodernistyczna czyni jednym z najbardziej kompetentnych informatorów samego antropologa, który w kontakcie z kulturą obcą odsłania w swoich tekstach interpretacyjnych istotne właściwości i cechy własnej kultury. Por. C. Geertz: *Dzieło i życie...*

Wymaga jednakże wykroczenia w tej materii poza tradycje literaturoznawcze i włączenie w proces interpretacyjny niektórych przynajmniej elementów procedury antropologicznej. Tak rozumiana antropologia literatury winna wykorzystywać, potwierdzone w innego typu źródłach, dane kontekstualne pozwalające na odsłanianie nie tylko podobieństw, ale i różnic kulturowych. Różnice te można wyeksponować nawet wówczas, gdy się dysponuje jednym tekstem literackim, ukazującym jakieś charakterystyczne zjawisko nie mające swego odpowiednika w innych próbach zwerbalizowanego opisu. Wówczas miarą wiarytelności interpretacji może być zgodność analizowanego fenomenu z właściwym mu systemem kultury. Jeżeli jednak utwór ilustruje procesy lub mechanizmy, co do istnienia których pojawiły się już poświadczenia bądź sygnały pozaliterackie, to można przyjąć, że tekst fabularny jest w stanie je wzbogacić i uzupełnić. Jest on bowiem z natury rzeczy próbą aktywizacji norm i wzorów zachowań, pokazuje je w kontakcie z człowiekiem, ożywia i urealnia. Tekst literacki stanowi przy tym komunikat, który w warstwie odtwarzania realiów musi liczyć się z uruchamianiem przez czytelnika procedur sprawdzających wiarygodność autora.

I właśnie takie utwory: pozornie autonomiczne, choć zawsze uwikłane w szerszy kontekst kulturowy, będę poddawać w tej książce różnym procedurom interpretacyjnym. Mam zamiar skoncentrować się wokół badania fundamentalnej antynomii, przed jaką stała i nieustannie staje jednostka — antynomii między naturą a kulturą. Te dwojakiego typu determinanty bywają źródłem egzystencjalnego tragizmu i jako takie stanowią odwieczny temat utworów literackich. Ale z perspektywy antropologicznej należałoby podkreślić, że każda kultura w swoim trwaniu wykształca wiele sposobów opanowywania przymusów natury biologicznej — w formie rozmaitych mechanizmów ich transformowania, sublimowania, a nawet w postaci rytów ostentacyjnego separowania człowieka od pozornie nieuniknionych konieczności. Mimo to między naturą a kulturą, żywiołem a ładem, emocjami a rozumem, spontanicznością a wyrafinowaniem istnieje nieustanne napięcie; niewiadomą stanowią bowiem szczegółowe, konkretne formy, w jakich ujawnić się może fundamentalny konflikt między tymi dwoma typami determinacji, jakim człowiek nieustannie podlega.

W prezentowanym tu ciągu analiz znanych i bardzo znanych tekstów literackich, bo te — powtórzę za Claude'em Lévi-Straussem — mają ten walor, że nie trzeba ich szczegółowo opowiadać, będę się ograniczała do przedstawienia konsekwencji wynikających ze spięcia pewnych predyspozycji naturalnych z kulturowymi formami ich oswajania, adaptowania, akceptowania lub sekowania. Każda fundamentalna antynomia będzie przeze mnie ilustrowana dwoma wyraziście zróżnicowanymi kontekstami kulturowymi.

Dobór tekstów, mających na celu egzemplifikację zjawisk kulturowych, jest z natury łatwy do zakwestionowania. Tym bardziej, że mam zamiar zestawiać

obok siebie analizy oraz interpretacje utworów powstałych w języku polskim, ale także językach obcych. W myśl przyjętej przeze mnie koncepcji tekst literacki zawsze celowo lub przypadkowo ilustruje jakieś ważne kulturowo zjawisko, a przede wszystkim rekonstruuje kontekst, w jakim to zjawisko funkcjonuje. Stąd każdy wybór materiału może być w pewnym sensie usprawiedliwiony, ale nie każdy będzie w równym stopniu reprezentatywny. W tej pracy zamierzam podjąć jedynie kilka ważkich — jak się wydaje — problemów.

Będę chciała pokazać — w sposób z konieczności selektywny — skutki kulturowej transformacji, jaka dokonana się w naszej kulturze u progu drugiego tysiąclecia. Przywołam w tym celu dokumenty historyczne dotyczące okresu kształtowania się państwa polskiego oraz pojawiania się w tradycyjnej kulturze słowiańskiej pierwszych prozachodnich zmian organizacyjnych, religijnych, komunikacyjnych i obyczajowych.

Spróbuję pokazać konsekwencje nieakceptowanych społecznie, choć formalnie zalegalizowanych, związków uczuciowych (mezaliansów) w polskiej kulturze szlacheckiej z połowy XVIII wieku. Zwrócę uwagę na problem poczucia jednostkowej odpowiedzialności i na skalę kulturowych sankcji związanych z „folgowaniem zmysłom” oraz nieformalnym zaspakajaniem namiętności zgodnie z dwiema wschodnioeuropejskimi kulturami środowiskowymi: chłopską i mieszczańską.

Zajmę się też problematyką wyjątkowego talentu i miejscem artysty w kulturze Włoch końca XVIII stulecia i Stanów Zjednoczonych początku wieku XX, następnie spróbuję zasygnalizować rolę i znaczenie pracy w kształtowaniu ludzkiej osobowości, wskazując na konsekwencje przymusowego bezrobocia w kulturze, której specyfika fundowana była na protestanckim etosie pracy.

Wybór dwóch czasoprzestrzeni kulturowych, w obrębie których usytuować można analizowane zjawisko, spełnia elementarne założenia porównawczej interpretacji antropologicznej. Jednocześnie każdy z tekstów literackich traktowany jest przeze mnie autonomicznie i odczytywany przez pryzmat jednego, wiodącego profilu. Wynika to z wieloaspektowości naturalnych ludzkich predyspozycji i emocji oraz z wielowymiarowości kulturowych sposobów ich oswajania lub potępienia.

Część analityczno-interpretacyjna stanowi trzon tej pracy, będącej — w myśl mojej intencji — uzasadnieniem tezy o pożytkach uprawiania tak rozumianej antropologii literatury.

Kobieta i mężczyzna

Małżeństwo — mariaż natury i kultury

Małżeństwo nie jest sprawą prywatną. We wszystkich znanych kulturach istnieje rozróżnienie między związkiem wolnym a sformalizowanym. Ten ostatni wymaga zazwyczaj społecznego przyzwolenia oraz określonego ceremoniału. Natomiast niesformalizowane związki dwojga ludzi w ogromnej większości narażone są na krytykę, potępiane przez opinię publiczną lub wręcz podlegają — nierzadko bardzo drastycznym — sankcjom prawnym. Wyjątki od tej reguły współcześnie pojawiają się w kulturach wielorako złożonych, wewnętrznie zróżnicowanych, budowanych zgodnie z wielopoziomowymi standardami materialnymi oraz charakteryzujących się ewidentnie rozluźnioną, zdepersonalizowaną więzią społeczną.

Etnologia, która od połowy XIX wieku uczyniła problematykę pokrewieństwa i rodziny jednym ze swoich fundamentalnych profili badawczych, wyróżnia i opisuje rozmaite formy małżeństw występujących w historycznych i współczesnych społeczeństwach¹. Zarówno małżeństwa poligamiczne, jak i monogamiczne podlegają wielu regułom wyznaczającym każdej kulturze optymalne dla niej formy. Nakazy i zakazy związane z zasadami zawierania oficjalnego związku czynią z faktu założenia rodziny szczególnie rodzaj relacji społecznej, otwartej na tworzenie nowych koligacji, układów i zobowiązań.

Każdy system kulturowy, akceptując określoną postać rodziny, wynusza inny typ matrymonialnych konsekwencji. Znana forma małżeństwa poligami-

¹ Por. R. Firth: *Spoločności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*. Przeł. J. Dunin i Z. Szyfelbejn-Sokolewicz. Warszawa 1963.

cznego, sororat², zezwalająca mężczyźnie na poślubienie kilku sióstr, rozwija się najczęściej w społecznościach silnie akcentujących prawo każdej kobiety do macierzyństwa i dostrzegających w wielodzietności znak błogosławieństwa. Sororat umniejsza problem ewentualnego zwrotu posagu; utwierdza związki między dwoma rodami, sprzyja endogamii. Rzadziej spotykany lewirat (głównie w Azji) pozwala kobiecie poślubiać kilku braci. Jednakże poligamia akceptuje przede wszystkim inne rodzaje związków, w których — z reguły męczyzna — poślubia kilka spokrewnionych kobiet lub przeciwnie — obcych sobie: niekiedy nawet rasowo, etnicznie, wiekowo.

W kulturach monogamicznych jednoczesne poślubianie kilku osób płci odmiennej jest równoznaczne z bigamią, co nie oznacza zakazu zawierania kilku sukcesywnych związków. Nie należy więc do rzadkości, że mężczyzna po śmierci żony żeni się z jej siostrą (jak choćby Zygmunt August, który poślubił Elżbietę Habsburżankę, a potem jej siostrę, Katarzynę), że kobieta wychodzi za mąż za brata zmarłego męża (jak Maria Ludwika Gonzaga, żona Władysława IV, a potem Jana Kazimierza) lub że — po prostu — osoby owdowiałe szukają kolejnych partnerów. Przez pewien czas w późnym średniowieczu, w chrześcijańskim prawie kanonicznym pojawiał się problem tak zwanej bigamii sukcesywnej³. Dotyczyła ona, jeszcze przed wprowadzeniem celibatu, zakazu poślubiania kolejnej kobiety przez księdza, który uprzednio owdowiał. Pogłosem tego zwyczaju jest prawo do zawierania jednokrotnego związku przez duchownych prawosławnych. Owdowiały pop pozostaje wdowcem do śmierci.

Małżeństwo wymaga, by zawierające je osoby nie należały do tej samej rodziny lub by łączące ich pokrewieństwo było odległe albo przynajmniej ściśle określone. Zasada ta dotyczy zarówno małżeństw poligamicznych, jak i monogamicznych. Nawet w społecznościach bardzo ograniczonych liczebnie, składających się z kilkudziesięciu czy kilkunastu osób, etnologom udało się wyróżnić klasy matrymonialne oraz systemy zakazów dotyczących zawierania związków między ściśle określonymi grupami — obiektywnie z sobą spokrewnionych — osób⁴. Inaczej mówiąc, małżeństwo jako typ relacji społecznej zawsze podlegało jakimś regułom reglamentacji, choć ich podstawy bywały i bywają niezwykle zróżnicowane.

Małżeństwo monogamiczne, które stało się dla kultur europejskich modelem najbardziej akceptowanego związku, w znacznej mierze utrwaliło się jako

² Taki przypadek zaświadcza między innymi Stary Testament. Por. opowieść o Iosach Jakuba, Lei i Racheli.

³ S. Grodzicki: *W obronie czci niewieściej. Szkice z dziejów kultury prawnej*. Kraków 1981, s. 30 i nast.

⁴ Por. zakazy dotyczące małżeństw kuzynów równoległych (to jest dzieci dwóch braci lub dwóch sióstr) przy akceptowaniu małżeństw kuzynów przeciwległych (to jest dzieci brata i siostry). C. Lévi-Strauss: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa 1972.

wzorcową formą dzięki wpływom chrześcijaństwa. Nie należy jednak zapominać o tym, że była ona akceptowana już wśród starożytnych Greków i Rzymian, a także plemion koczowniczych, które w okresie wędrówki ludów przybywały do Europy. Monogamia wśród koczowników, podobnie jak wśród wielu plemion pozaeuropejskich żyjących w ekstremalnych warunkach, w dużej mierze była wymuszona względami praktycznymi — jeden mężczyzna nie jest w stanie zapewnić pożywienia i bezpieczeństwa kilku kobietom oraz ich dzieciom. Nie wykluczało to prostytucji, sporadycznych przygód miłosnych, krótkotrwałych związków z przygodnymi partnerkami, a niekiedy porzucania rodziny i zakładania nowej. W zwartych, małych społecznościach, powiązanych ścisłymi więziami wzajemnych świadczeń lub też w kulturach silnie sformalizowanych i zhierarchizowanych, odstępstwo od obowiązującego wzorca małżeństwa i rodziny bywa rażącym wykroczeniem, godzi w interesy całej grupy, a więc prowokuje ostre sankcje⁵. Mimo to monogamii często towarzyszą w kulturach chrześcijańskich i niechrześcijańskich — niekiedy nawet ostentacyjne — konkubinaty; oczywiście bywały mniej lub bardziej trwałe związki z brankami lub niewolnicami.

Żadna z instytucji kulturowych, legitymizujących naturalne potrzeby człowieka, nie jest obwarowana taką liczbą sankcji jak małżeństwo. Stało się tak prawdopodobnie dlatego, że istnieje znamienna dysproporcja między standardowym czasem trwania fizjologicznej i emocjonalnej fascynacji dwojga ludzi a czasem niezbędnym do wychowania przez nich potomstwa oraz stworzenia warunków dla bezpiecznego przeżycia nowej rodziny⁶. Przez długi okres — w którym warstwa materialna wielu kultur środowiskowych, tak w Europie, jak i w Azji, zdominowana była przez syndrom braku, niedostatku, ubóstwa czy ascezy, a wytwarzanie czy zdobycie przedmiotów absolutnie niezbędnych wymagało znacznych starań — małżeństwo wiązało się albo z koniecznością podziału tych skromnych zasobów, albo z potrzebą przyłączenia nowej rodziny do kręgu użytkowników już istniejących rodowych dóbr. Tak więc np. kobieta, „opuszczająca ojca swego i matkę swoją” i zamieszkująca w domu męża, wносиła posag pomnażający stan posiadania jego rodziny, ale jednocześnie zapewniała ciągłość środków utrzymania dla własnego przyszłego potomstwa. Jeżeli młodzi zwyczajowo mieli mieszkać we własnym, odrębnym domu, posag żony, podobnie jak dobra wniesione do małżeństwa przez męża, tworzyły podstawę ich materialnego bytu. Skomplikowany system rozliczeń, obowiązujący przy ewentualnym rozstaniu, często sprawiał, że nawet w rodzinach

⁵ Por. nagłaśniany przez media w marcu 2002 roku przypadek nigeryjskiej kobiety Sufiji, wdowy oskarżanej o niewierność wobec zmarłego męża. Zgodnie z prawem islamskim za cudzołóstwo kobiecie grozi śmierć przez zakopanie w ziemi i ukamienowanie.

⁶ Społeczeństwo, a nie jednostka, stoi na straży trwałości grupy. Por. R. Linton: *Kulturowe podstawy osobowości*. Przeł. A. Jasińska-Kania. Warszawa 2000.

wyraźnie niedobrych i kulturach religijnych akceptujących rozstanie małżonków (np. w islamie) rozwody zawsze bulwersowały społeczność.

W obszarze wpływów chrześcijańskich element dobra społecznego oraz wspólnoty materialnej został wzmocniony sankcją grzechu; nawet tam, gdzie nieformalna poligamia pozornie nie szkodziła rodowym interesom, była ona potępiana za ostentacyjne lekceważenie boskich praw i dawanie złego przykładu innym. Cudzołóstwo — efekt zdrady małżeńskiej i wszeteczeństwo — nieformalny związek osoby wolnej z cudzołożącą lub wszeteczną⁷, uznawano za grzech przeciwko szóstemu przykazaniu.

Wprowadzając oficjalną monogamię, chrześcijaństwo nie zdołało jednak wyeliminować poligamii nieformalnej. Tej ostatniej hołdowali władcy, bogaci rycerze, arystokraci, ale znana była ona również wśród mieszczan, chłopów a nawet duchowieństwa. Niezwykle trudno ocenić jej realną skalę, gdyż źródła historyczne — donosząc o spektakularnych przypadkach zdrady przykładnie ukaranej czy namiętności na tyle silnej, by lekceważyła prawa boskie i ludzkie — rzadko ujawniały rzeczywisty stopień reprezentatywności takich zdarzeń. Można domniemywać, że nie były one zbyt powszechne, choć samo zjawisko zdrady małżeńskiej nie należało do rzadkości. Niektóre związki nieformalne bywały jednak niekiedy tak trwałe, że wymuszały zerwanie — prawne lub bezprawne — oficjalnych małżeństw. Silne emocje, które towarzyszyły tym procesom, prowokowały niekiedy rozwiązania ekstremalne. Znamiennym przykładem jest choćby historia króla angielskiego Henryka VIII, który nie mogąc uzyskać od papieża zgody na unieważnienie małżeństwa z Katarzyną Aragońską, ostentacyjnie wypowiedział posłuszeństwo Rzymowi i ogłosił się głową Kościoła anglikańskiego.

Miłosne awantury królów francuskich były przedmiotem wielu studiów i barwnych opowieści — kobiety, którymi fascynowali się panujący, miały niejednokrotnie olbrzymi wpływ na politykę Francji, a z reguły także na stan zasobności królewskiej szkatuły. W swoim czasie barwnie pisał na ten temat Ludwik Stomma⁸.

Także i polscy władcy nie dochowywali wierności prawowitym małżonkom, a skandale wokół miłostek Kazimierza Wielkiego, Zygmunta Augusta, obydwu Sasów czy Stanisława Augusta Poniatowskiego silnie poruszały opinię publiczną. Można domniemywać, że awantury miłosne, których bohaterami stawali się rządzący i ich wybranki, były w kulturze polskiej traktowane o wiele poważniej niż np. w kulturze francuskiej. W ujawnianych namiętnościach polskich królów było niemal zawsze coś gorszącego opinię publiczną, uwłaczającego godności szlachty zmuszonej do posłuszeństwa człowiekowi, który nie

⁷ Por. B. Baranowski: *Sprawy obyczajowe w sądownictwie wiejskim w Polsce wieku XVII i XVIII*. Łódź 1955, s. 9—28; 46—58.

⁸ L. Stomma: *Wzloty i upadki królów Francji*. Łódź 1991.

panował nad własnymi emocjami. Ponadto kultura polska bardzo źle tolerowała bastardów; dopuszczenie ich do herbu było niewybaczalnym nadużyciem społecznego zaufania. Sporo na ten temat do powiedzenia miał Walerian Nekanda Trepka⁹. Nieślubne dzieci, sięgające po przywileje, uwłaczały całemu stanowi; były żywym owocem grzechu i rażącym dowodem cudzołóstwa bądź wszeteczeństwa.

Nieuzasadnione oskarżenie o cudzołóstwo kobiety skutkowało w prawie polskim, poczynawszy od średniowiecza, bardzo poważnymi sankcjami, groziło bowiem odebraniem jej potomstwu praw przynależnych legalnym spadkobiercom¹⁰. Cudzołóstwo udowodnione podlegało sankcjom z urzędu, ale w większości wypadków ukaranie niewiernej pozostawiano zdradzonemu mężowi. Zdrada mężczyzny bywała w zasadzie bezkarna, choć ostentacyjne „pławienie się w rozpuście” mogło spotkać się z potępieniem środowiska, napomnianiem duchownych lub zemstą rodziny pokrzywdzonej. Związane z tym skandale zawsze szkodziły dobremu imieniu oskarżanych. Wiele jednak wybaczano wysoko urodzonym, natomiast ludzi z innych stanów dla przykładu publicznie karano. Zwłaszcza prostytutki mogły spodziewać się chłosty za uprawianie swojego zawodu, mimo że z ich usług korzystali późniejsi oskarżyciele. Wolne związki zawsze cieszyły się jednak sławą zakazanego owocu i zawsze byli tacy, którzy znajdowali w nich szczęście. W społeczeństwach stanowych kary świeckie i kościelne spadały przede wszystkim na schwytanych *in flagranti* maluczkich; od osób wysoko postawionych żądano przede wszystkim dobrego przykładu, a przynajmniej dyskrecji w sprawach dotyczących alkowy.

Wydawać by się mogło, że w sytuacji, gdy władca lub przyszły władca oficjalnie poślubia swoją wybrankę, nie dopuszcza się ani grzechu, ani łamania norm obyczajowych. Tymczasem historia kultury wskazuje na wiele przykładów, z których wynika, że prawowicie zawarte małżeństwo niekoniecznie musi być małżeństwem prawowitym. Rozbieżność ta wynika z kilku historycznie zmiennych przesłanek.

Związki dwojga ludzi, pragnących wspólnie żyć, mieszkać i wychowywać potomstwo, od zarania dziejów zawsze były związkami silnie uwikłanymi w wiele innych relacji społecznych. Charakter tych relacji bywał rozmaity — od traktowania jednostki jako bezapelacyjnie przynależnej do grupy i szukania dla niej partnera/partnerki w obrębie rodziny (związki endogamiczne), aż po traktowanie kobiety jako przedmiotu wymiany między grupami

⁹ W. Nekanda Trepka: *Liber generationis plebeorum*. („*Liber chamorum*”). Wyd. W. Dworzaczek i in., red. W. Dworzaczek. Wrocław 1963.

¹⁰ E. Kosowska: *Panna, narzeczona, mężatka. W kręgu zakazu i przyzwolenia*. W: *Taż: Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologicznego modelu szlachcianki na podstawie „Potopu” Henryka Sienkiewicza*. Katowice 1990.

mężczyzn, jako najcenniejszego daru i gwarantki wzajemnych świadczeń. W świetle tego typu determinant społeczność nie mogła pozostać obojętna na wybór matrymonialny — popierając małżeństwo w obrębie jednego klanu czy klasy matrymonialnej, jednocześnie potępiała związki o charakterze zewnętrznym i odwrotnie. Sprzeczną z obyczajem decyzja młodych albo w ogóle nie była brana pod uwagę, albo uaktywniała nieprzychylnie postawy środowiska. Wielkiej odwagi wymagał sprzeciw w tej materii wobec woli rodziców czy opiekunów i ewentualna rezygnacja z ich błogosławieństwa. W kulturach prostych, czyli tak zorganizowanych, by jednostka była oczywistą częścią społeczności i nie mogła fizycznie przeżyć bez pomocy innych, zjawisko zawierania nieakceptowanego społecznie związku z przyczyn naturalnych należało do niezwyklej rzadkości.

Małżeństwo traktowane jako alians międzygrupowy miało i miała także funkcje prestiżowe. Rola społeczna przewidywana do pełnienia przez jednego z małżonków obarczała drugiego określonymi obowiązkami, do których winien on się zawnazu przygotować. Dlatego więc małżeństwa osób społecznie znaczących zwykle aranżowane bywały z dużym wyprzedzeniem. Uwzględniając interes grupy — polityczny, dynastyczny, ekonomiczny — nie liczyły się z indywidualnym aspektem emocjonalnym. Współcześnie w kulturach Zachodu, nadal respektujących w niektórych środowiskach związki aranżowane, element uczuciowy jest jednak często brany pod uwagę. Literatura piękna pełna jest, zwłaszcza w wieku XIX, opowieści o nieudanych małżeństwach, zawieranych wskutek wyrachowania czy bezdyskusyjnych decyzji rodziny. Formalnie trwałe ze względów religijnych i ekonomicznych, ale pozbawione spójności wynikającej z odwzajemnianych uczuć, wielokrotnie bywały źródłem tragedii. Podobnie zresztą jak zawierane ze względu na uwarunkowania pozaemocjonalne małżeństwa kmieci czy pańszczyźnianych chłopów.

Na małżeństwa władców, wodzów czy przywódców nakładano szczególne restrykcje. Zawierając określone związki, wchodzili oni bowiem w oficjalne relacje z innymi grupami lub narodami, zawierali sojusze, zdobywali prestige etc. W społecznościach formalnie poligamicznych władca mógł mieć kilka żon — fakt ten świadczył o jego wyjątkowej randze (instytucja haremu) — gwarantujących aliance z ważnymi rodami, uzupełniających jego szkatułę o kolejne posagi czy wreszcie zapewniających ciągłość dynastii. Jednocześnie interes dynastyczny skłaniał niekiedy królów chrześcijańskich do występowania o unieważnienie bezdzietnego czy politycznie niewygodnego małżeństwa i do zawierania kolejnego, nowego i korzystniejszego.

Początki państwa polskiego wskazują w tej materii na znamiennej niespójność będącą konsekwencją zmiany wiary i orientacji politycznej wśród przedstawicieli pierwszych Piastów. Miesko, jak zaświadcza Gall Anonim, poślubiając Dąbrówkę, zrezygnował z „siedmiu żon pogańskich”. Potępiany przez

biskupa Stanisława konkubinat Bolesława Śmiałego, władcy, który jednocześnie wsławił się okrutnym karaniem cudzołożnych żon swoich rycerzy, stał się pośrednią przyczyną klątwy kościelnej, śmierci biskupa i wygnania króla. Władysław Herman z kolei, zawierając swoje pierwsze małżeństwo — prawdopodobnie według obrządku słowiańskiego — z czasem wyrzekł się żony i odebrał Zbigniewowi prawa syna pierwородnego na rzecz Bolesława zrodzonego ze związku pobłogosławionego przez Kościół. Tym sposobem małżeństwa zawierane zgodnie z obowiązującym systemem reguł mogły tracić ważność, gdy legitymizujące je normy były wypierane przez nowe prawo.

Wraz z wprowadzeniem chrześcijaństwa i uznaniem nierozzerwalności przysięgi składanej przed Bogiem sam akt ślubu został w pewnej mierze wy-preparowany ze społecznego kontekstu. Formalnie wystarczała wola dwójga osób, by pobłogosławiony przez kapłana związek był legalny wobec Boga i Kościoła, ale nie zawsze akceptowany przez rodziny i środowisko. Kościół z reguły domagał się zgody rodzicielskiej w przypadku osób małoletnich; zdarzały się jednak przypadki aranżowanych porwań, ucieczek przed prawdziwym lub wymagowanym niebezpieczeństwem grożącym ze strony rodziców lub opiekunów, wreszcie sytuacje, w których jedynie potajemnie zawarty ślub mógł pozwolić zakochanym na wspólne życie — zwalniając ich sumienia od grzechu nieczystości, ale nierzadko przysparzając znacznych kłopotów. Motyw porwania ukochanej kobiety zainspirował już Homera; motyw potajemnego małżeństwa stał się ulubioną pożywką literatury od czasów Shakespeare'a. W przypadku Heleny i Parysa namiętność, która w cudzołożnym związku połączyła niewdzięcznego gościa z piękną żoną gospodarza, stała się źródłem najcięższej obrazy i przyczyną dziesięcioletniej wojny. Tragedia Romea i Julii ujawnia, że miłość bywa silniejsza niż odwieczna nienawiść pielęgnowana przez skłócone rodziny, a z kolei nienawiść, budująca wokół rodzącego się uczucia liczne przeszkody, hartuje kochanków i umacnia miłość — przynajmniej tę uwiecznianą w literaturze.

Małżeństwo traktowane jako związek przedstawicieli dwóch rodzin zawsze pociąga za sobą nowe relacje wynikające z powinowactwa i pokrewieństwa. Relacje te bywają kulturowo nieporównywalne, z reguły jednak wymuszają bliższe kontakty między rodzinami partnerów. Małżeństwo będące skutkiem dobrowolnej umowy rodzin łączy najczęściej ludzi pochodzących z podobnych środowisk, podobnie wychowywanych, przygotowanych do pełnienia określonych obowiązków, przyzwyczajonych do podobnego standardu i stylu życia. Jednakże nawet w optymalnym, akceptowanym związku młoda kobieta nie zawsze znajduje wsparcie w teściowej — częściowo przyczyny tego stanu próbował wyjaśniać Freud. Natomiast w małżeństwie poprzedzonym porwaniem czy też w małżeństwie takim, w którym młody mężczyzna wprowadził do domu kobietę wychowaną w zupełnie innych warunkach, niekiedy mówiącą obcym językiem, rozdzwięk między żoną a rodziną męża mógł przy-

bierać katastrofalne rozmiary. W ocenie teściów — jeżeli nie zaakceptowali oni wyboru syna — młoda synowa mogła być uosobieniem głupoty czy niezaradności. Jeżeli nie rekompensowała tych braków odpowiednim posagiem, jej los bywał nie do pozazdroszczenia. Mezalians, czyli „zły związek”, miał swoje źródła w formalnej możliwości zawarcia małżeństwa, które w ocenie jednej z rodzin nie miało perspektyw. Był niewybaczalnym błędem, efektem lekceważenia opinii najbliższych, a niekiedy także godnym potępienia zwycięstwem zmysłów nad rozumem, uczuć nad rozsądkiem, egoizmu nad interesem rodowym.

Oczywistym podłożem mezaliansów były różnice: religijne, polityczne, majątkowe, społeczne, niekiedy metrykalne. Niewątpliwie utrudniały one porozumienie młodych małżonków, co zresztą bywało odczytywane jako wynik braku rodzicielskiego błogosławieństwa. Najczęściej jednak rzeczywistym powodem niesnasek między dwiema młodymi, niedoświadczonymi osobami bywały subtelne różnice kulturowe. Sprawiały one, że po wygaśnięciu „szału zmysłów” małżonkowie tracili z sobą kontakt emocjonalny, psychiczny, intelektualny; demonstrowali rozbieżność zainteresowań i odmienne skale wartości, potwierdzając tym samym zasadność społecznej krytyki „złych związków”. Mimo to mezalianse bywały atrakcyjne dla zainteresowanych, a z czasem stanowiły wdzięczną pożywkę dla ambitnego i mniej ambitnego pisarstwa.

Kariera Kopciuszka (nie przypadkiem bajka ta pojawiła się w kręgu klasycystycznej kultury francuskiej) urosła do rangi mitu — niemal każda młoda, piękna i niebogata dziewczyna marzy o tym, by poznać atrakcyjnego księcia, rozkochać go w sobie i poślubić. Jednakże, by mit Kopciuszka mógł zachować swój walor, opowieść o losach księcia zakochanego w pięknej nieznanym musi się dramatycznie komplikować (choćby poprzez konieczność rozstań o północy) i kończyć w momencie ślubu. Nikt nie pyta o to, co będzie, gdy minie pierwsze oczarowanie. A przecież w micie Kopciuszka nie ma miejsca na rozwód czy separację — Kopciuszek ma być ucieleśnieniem udanego awansu społecznego, dowodem na to, że szlachetność i pracowitość mogą być nagrodzone, że miłość nie zna przeszkód stanowych, a księżęta mogą żenić się wedle własnej woli. Oczywistość powszechnego doświadczenia powinna zdezwuować czar takiego mitu, nie czyni tego jednak, bo co pewien czas pojawia się dziewczyna, której — w mniejszym lub większym stopniu — udaje się zrealizować marzenia tysięcy innych dziewczyn.

Mit Kopciuszka, ożywiający co najmniej od XVII wieku nudę aranżowanych małżeństw — postrach matek bogatych i atrakcyjnych młodzieńców, nadzieja biednych, uczciwych i nieuczciwych dziewcząt — stał się z czasem jedną ze znaczących pożywek kultury masowej. Jego atrakcyjność rosła wraz z utrwalanymi dysproporcjami majątkowymi, z pojawianiem się demokratycznych tendencji unieważniających „społeczne przesady”, ze wzrostem popu-

larności romantycznego prymatu uczuć nad suchym i beznamiętnym nakazem respektowania niezrozumiałych rodowych korzyści. Nieszczęsna Stefcia Rudecka, z pokorą przyjmująca na siebie rolę „trędowatej”, i asertywne, piękne a zarazem pewne siebie bohaterki filmów Marilyn Monroe — to postacie wyznaczające granice skali, w jakich kultura XX wieku postrzegała rolę jednostki w kreowaniu kontrowersyjnych związków. Małżeństwo ponad podziałami, szalona miłość potwierdzana pospiesznym ślubem w Las Vegas to niekiedy nowa formuła mitu Kopciuszka. W micie jednak — w przeciwieństwie do bohaterów Wyspiańskiego — nie stawia się pytania: o czym małżonkowie mają z czasem rozmawiać „w długie zimowe wieczory”? W Las Vegas można też uzyskać szybki rozwód. Chyba że Kopciuszek nie ma zamiaru rezygnować z książęcej fortuny. To jednak zupełnie inna bajka.

Cóż jednak się dzieje, gdy mariaż natury i kultury nie jest w ogóle możliwy, gdy namiętność nie może znaleźć ujścia w legalnym — choćby potajemnym czy społecznie potępianym lub przeciwnie: ostentacyjnym, choć krótkotrwałym — małżeństwie?

W kulturze europejskiej związki potajemne mają długą, acz niechlubną na ogół tradycję. Niekiedy otacza je życzliwa dyskrekcja, niekiedy ostentacyjna pogarda. Relacje historyczne i literackie współtworzą Wielką Narrację Namiętności, zawsze atrakcyjną, choć nie zawsze akceptowaną. Inaczej ocenia się postępowanie Madame de Pompadour, inaczej — Anny Boleyn. Losy Emmy Bovary i Anny Kareniny nie są tożsame z losem faustowskiej Małgorzaty czy wielu innych dziewcząt, z Justyną Bogutówną włącznie, uwiedzionych czarem bezwzględnych albo tylko nieodpowiedzialnych mężczyzn lub uwikłanych w sidła mitu Kopciuszka. Nie ma dwóch identycznych historii, przede wszystkim dlatego, że każda z nich przywołuje inne historycznie i kulturowe realia. W rekonstrukcji tych realiów, stanowiących o bogactwie form kultury europejskiej, może pomóc antropologia literatury, uwrażliwiając czytelnika na rozmaite konteksty tradycyjnych i współczesnych kultur narodowych.

Kulturowe inicjacje księcia Polan

„966. Mesco dux Poloniae baptisatur”. Dramatyczna decyzja o nieprzewidywalnych skutkach zamknięta w jednym, do tego obcym zdaniu. Mała wzmianka o wielkim zwycięstwie ujęta w kodzie językowym niezrozumiałym ani dla odważnego księcia, ani dla jego poddanych.

Wielokrotnie rozważano religijne, polityczne, dynastyczne, historyczne, społeczne i inne uwarunkowania tego aktu — głównie pod kątem jego znaczenia dla kreacji państwa polskiego. Ale czym był chrzest dla Mieszka? Jakie realne zmiany wprowadzał w jego życie? Co komplikował, a co upraszczał? W czym pomagał, a w czym przeszkadzał?

Bilans zysków i strat zarówno religijnych, jak i politycznych zwykliśmy oglądać z historycznego dystansu. Ale Mieszko tego dystansu nie miał. Oceniał, decydował, przeżywał i planował w określonej czasoprzestrzeni. Działal, dysponując ograniczoną wiedzą. Historycy twierdzą, że do najdonioślejszych decyzji księcia należało przyjęcie chrztu, ale równie mocno podkreślają tryb, w jakim dokonano tego aktu.

Nie ulega chyba wątpliwości, że dla władcy Polan krok ten miał znaczenie przede wszystkim polityczne. Mieszko był zbyt inteligentny, by nie zauważyć, że najsilniejsze księstwo Słowian Zachodnich otaczać zaczynają krainy ludów ochrzczonych. Był też zbyt przezorny, by nie dostrzegać niebezpieczeństw płynących z osamotnienia. W latach sześćdziesiątych X wieku ziemie Polan i Prusów stanowiły enklawy starych kultów słowiańskich. Były to zatem w tej części Europy jedyne organizmy państwowo-plemienne, które nie wspierały się w swej strukturze i organizacji na ideałach wczesnofeudalnych, rozpowszechniających się między innymi dzięki chrześcijańskiej wspólnotie wyznaniowej. Graniczące z Polską od zachodu marchie niemieckie ochrzczone były najwcześniej. Księstwo Wielkomorawskie, schrystianizowane w obrządku bizantyjskim na początku IX wieku, z czasem uległo wewnętrznemu rozpadowi i ostatecznie zdominowane zostało przez Czechów, którzy zdecydowali się na przyjęcie religii rzymskiej za pośrednictwem Niemców w roku 929. Natomiast krainy ruskie już wcześniej uległy perswazjom Cyryla i Metodego, akceptując chrześcijaństwo w wersji wschodniej — na tyle specyficznej, by już w roku 1054 doprowadzić do Wielkiej Schizmy. Zważywszy na swoistą nieoficjalność tej akcji misyjnej, można zrozumieć krok Włodzimierza Wielkiego, który usankcjonował efekty pracy obu braci, przyjmując chrzest w obrządku bizantyjskim i pieczętując ten wybór małżeństwem z Anną, córką cesarza Bazylego II Bułgarobójcy, w roku 988 (989).

Decyzja Mieszka, jednowładcy zjednoczonych plemion zachodnich, była więc wielostopniowa. Wybierać musiał ze sporego pakietu ofert. Wątpliwości nie brakowało: przyjąć chrzest, czy tak jak Prusowie i Litwini trwać przy starej wierze? Jeżeli przyjąć, to w wersji wschodniej czy zachodniej? A jeżeli w zachodniej, to za pośrednictwem Niemców czy Czechów? Wiadomo, na co zdecydował się książę Polan. Jego wybór zaważył na całej naszej historii. Związał nas silnie z kulturą Zachodu, zorientował na kształtowany tam styl życia, na wzory zachowań mające tam swój rodowód, na zachodni model organizacji społecznej, na fascynacje osiągnięciami technologicznymi. A jednocześnie uczynił krajem pogranicza. Tego ostatniego nie można było uniknąć,

należało więc wykorzystać jako atut. Położenie geograficzne Polski stało się nieodłącznym elementem gry politycznej prowadzonej ze zmiennym szczęściem przez nas samych i naszych sąsiadów. Raz tylko próbowaliśmy przesunąć tę granicę na Wschód, chrzcząc, a potem inkorporując Wielkie Księstwo Litewskie. Ale ostatecznie, nawet jeśli przestaliśmy być rubieżą, to staliśmy się przedmurzem. W obu wypadkach chodziło o aspekt polityczno-religijny, który odegrał tak ważką rolę w tradycjach naszej kultury. A zaczęło się to aktem Wielkiej Inicjacji, w którym „Mesco dux Poloniae baptisatur”.

Przedtem jednak stało się coś, co umożliwiło realizację Mieszkowych planów. W Rocznikach Kapituły Krakowskiej zanotowano: „965 Dubrouka venit ad Miskonem”¹¹. Dąbrówka przybywa do Mieszka. Co to właściwie znaczyło? Jaki był sens i jakie konsekwencje tego przybycia?

Ibrahim ibn Jakub opowiadał:

Kobiety ich, kiedy wyjdą za męża, nie popełniają cudzołóstwa; ale panna, kiedy pokocha jakiegoś mężczyznę, udaje się do niego i zaspokaja u niego swą żądzę. A kiedy małżonek poślubi dziewczynę i znajdzie ją dziewicą, mówi do niej: „gdyby było w tobie coś dobrego, byłiby cię pożądali mężczyźni i z pewnością byłabyś sobie wybrała kogoś, kto by wziął twoje dziewictwo”. Potem ją odsyła i uwalnia się od niej.¹²

Trudno sugerować, że czeska księżniczka przybyła do księcia Polan jako zakochana młódka. Niemniej zapamiętajmy fakt, że w kulturze Słowian kobiety, przenosząc się do domu męża, sankcjonowały małżeństwo. Za to niechcianą mógł małżonek odesłać rodzicom.

W kronice Thietmara czytamy:

W czeskiej krainie pojął on za żonę szlachetną siostrę Bolesława Starszego, która okazała się w rzeczywistości taka, jak brzmiało jej imię. Nazywała się bowiem po słowiańsku Dobrawa, co w języku niemieckim wyklada się: dobra. Owa wyznawczyni Chrystusa, widząc swego małżonka pogrążonego w wielorakich błędach pogaństwa, zastanawiała się usilnie nad tym, w jaki sposób mogłaby go pozyskać dla swojej wiary. Starła się go zjednać na wszelkie sposoby, nie dla zaspokojenia trzech żądz tego zepsutego świata, lecz dla korzyści wynikających z owej chwalebnej i przez wszystkich wiernych pożądanej nagrody w życiu przyszłym.

Umyślnie postępowała ona przez jakiś czas zdróżnie, aby później móc długo działać dobrze. Kiedy mianowicie po zawarciu wspomnianego małżeństwa nadszedł okres wielkiego postu i Dobrawa starała się złożyć Bogu

¹¹ J. Dowiat: *Dubrouka venit ad Miskonem. Geneza zapiski*. W: *Cultus et cognito. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*. Red. S. K. Kuczyński i in. Warszawa 1976, s. 123–128.

¹² *Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich, w przekazie Al-Bekriego*. Wyd. T. Kowalski. Monumenta Poloniae Historica. T. 1. Kraków 1946, s. 53.

dobrowolną ofiarę przez wstrzymywanie się od jedzenia mięsa i umartwianie swego ciała, jej małżonek namawiał ją słodkimi obietnicami do złamania postanowienia. Ona zaś zgodziła się na to w tym celu, by z kolei móc tym łatwiej zyskać u niego posłuch w innych sprawach. Jedni twierdzą, że jadła ona mięso w okresie jednego wielkiego postu, inni zaś, że w trzech takich okresach.¹³

Oddajmy sprawiedliwość dyskrecji Thietmara — nie o mięso wszak przecież jedynie chodziło. I nie da się ukryć faktu, że pamiętny rok chrztu Mieszka jest jednocześnie rokiem narodzin jego syna.

Gall inne kwestie akcentuje:

Mieszko objąwszy księstwo (ok. 960 r.) zaczął dawać dowody zdolności umysłu i sił cielesnych i coraz częściej napastować ludy [sąsiednie] dookoła. Dotychczas jednak w takich pograżony był błędach pogaństwa, że wedle swego zwyczaju siedmiu żon zażywał. W końcu zażądał w małżeństwo jednej bardzo dobrej chrześcijanki z Czech, imieniem Dąbrówka. Lecz ona odmówiła poślubienia go, jeśli nie zarzuci owego zdrożnego obyczaju i nie przyrzeknie zostać chrześcijaninem. Gdy zaś on [na to] przystał, że porzuci ów zwyczaj pogański i przyjmie sakramenta wiary chrześcijańskiej, pani owa przybyła do Polski z wielkim orszakiem [dostojników] świeckich i duchownych, ale nie pierwszej podzieliła z nim łożę małżeńskie, aż powoli a pilnie zaznajamiając się z obyczajem chrześcijańskim i prawami kościelnymi, wyrzekł się błędów pogaństwa i przeszedł na łono matki — Kościoła.¹⁴

Słowem, u progu dziejów mieliśmy niemal skandal obyczajowy. Jagiełło, nauczony smutnym doświadczeniem, wiedział, co robić: najpierw się ochrzcił, potem ożenił. Mieszko, niestety, postąpił odwrotnie i wstrzemięźliwy z reguły Gall nie oparł się pokusie zapisania smakowitej plotki: jedna dobra chrześcijanka nie tylko wyгнаła z Mieszkowego łoża siedem cór najważniejszych w Polsce, ale — o zgrozo! — pogańskich rodów (bo przecież nie żenił się księżę Polan z byle dziewczkami), ale i, lekceważąc jego „zdolności umysłu i siły cielesne”, nie zezwoliła na konsumpcję nowego małżeństwa. Gdzieś tu tkwi mit, ale może nie tropmy go w tej chwili zbyt zapamiętałe. Przesłanie ideologiczne jest jasne: jedna żona to znacznie więcej niż siedem. Oczywiście, więcej — w wymiarze określonej aksjologii. Ojcowie kościoła i odświadczeni od czci i wiary zwolennicy dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu bywają tu wyjątkowo zgodni: od promiskuityzmu do monogamii. Poligamia stanowi szczebel pośredni.

¹³ Thietmar: *Kronika*. Przeł. M. Z. Jedlicki. Poznań 1953, ks. IV.

¹⁴ Anonim tzw. Gall: *Kronika polska*. Przeł. R. Grodecki, przekład przejrzał M. Plezia. Wrocław 1968.

Gdy ludzkość wyszła z dzikości i wstąpiła w niższy stopień barbarzyństwa, położenie jej polepszyło się niezmiernie. Walka o cywilizację była wygrana więcej niż w połowie. Dążenie do ograniczenia grup osób poślubionych do rozmiarów mniejszych musiało zacząć objawiać się przed końcem dzikości, gdyż rodzina parzysta stała się zjawiskiem trwałym w niższym okresie barbarzyństwa. Zwyczaj, który prowadził dzikiego postępowego do uznania wśród kilku żon jednej za główną, wyłonił z czasem praktykowanie związków parzystych i uważanie tej żony za towarzyszkę i współczestniczkę w utrzymaniu rodziny. Z rozwojem skłonności do małżeństwa parzystego powstała większa pewność co do ojcostwa dzieci. Mąż jednak mógł porzucić żonę, a żona męża, i każde szukało dowolnie towarzysza nowego. Stary system małżeński, sprowadzony obecnie do granic ciśniejszych przez zanik stopniowy grup swoistych, otaczał jeszcze rodzinę postępującą i towarzyszył jej aż do bram cywilizacji.¹⁵

W takim kontekście sprawa nie budzi wątpliwości: barbarzyńca na niższym stopniu rozwoju w drodze do cywilizacji napotkał dzielną kobietę, za którą być może stał pożądaný system wartości, a na pewno natrętny pragmatyzm i racje polityczne. W każdym razie miał Mieszko okazję doświadczyć, co oznacza post — przynajmniej tak sugeruje Gall. Thietmar ma tu cokolwiek odmienne zdanie. Czy jednak rzeczywiście był to największy problem władcy? Co z honorem mężczyzny, co z imperatywem opieki nad kobietami i dziećmi, co z obowiązkami wobec rodu? Problem sprowadzony do tego, że Dąbrówka nie chciała sypiać z poganinem? Kto dojdzie po latach do tego, jak było naprawdę? Faktem jest, że odesłanie siedmiu kobiet do rodzinnych domów oznaczało wojnę z siedmioma rodami — i to w dobie, gdy dobro państwa wymagało jedności i konsolidacji. Z braćmi żył Mieszko w zgodzie. Niesnaski z dalszą rodziną równoznaczne były z zagrożeniem władzy i życia. Biedny książę.

Długosz zinterpretował problem jeszcze inaczej:

Za namową mężów katolickich i pobożnych Mieczysław rozkazał odsunąć od siebie siedem nałożnic, z którymi łączyła go miłość cielesna, aby pieszczoty kobiece nie utrzymywały go w bałwochwalstwie, [do którego] przywykł. Zerwawszy z nimi konkubiną, wysłał swatów do księcia Czech, Bolesława, rodzonego brata i zabójcy św. Wacława, aby prosili dla niego o jego córkę Dąbrówkę na jedyną i prawowitą żonę.¹⁶

Przedziwna pokrętność, być może chodziło o wielożeństwo, które jeszcze w czasach uczonego kanonika było istotnym problemem. (W XV wieku Koś-

¹⁵ L. H. Morgan: *Spółczesność pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*. Przekł. A. B. Warszawa 1887, s. 549—550. W przytoczonym cytacie zachowano oryginalną ortografię.

¹⁶ Chrzest Polski. W: *Polska Jana Długosza*. Red. H. Samsonowicz, przeł. J. Mruk. Warszawa 1984, s. 84.

ciół wprowadził obowiązek zapowiedzi przedślubnych, zwolnił z niego jedynie szlachtę osiadłą). A może odezwał się średniowieczny resentyment myzogina upatrującego w niewieście narzędzia szatana. O siedmiu żonach wspomina Gall, Długosz więc zapewne powtórzył za nim liczbę, ale nie mógł już zgodzić się z jego wykładnią, ponieważ żonę mógł mieć Mieszko tylko jedną, „jedyną i prawowitą”, „dziewicę Dąbrówkę”. Gall nie wspomina o dziewictwie księżniczki, przyznaje jej za to dużą samodzielność w decydowaniu o własnym losie. Długosz, pisząc kronikę w przeszło sto lat po statutach wiślickich, które zezwalały na nieobecność kobiet w sądzie i na zastępowanie ich przez „rzeczników”, oddaje inicjatywę w ręce ojca księżniczki. Książę Bolesław Srogi odpowiedział, że

nie odrzuciłby tak znakomitego i niepospolitego zięcia, gdyby ów porzucił pogańskie obyczaje i przyjął zasady świętej wiary katolickiej, inaczej bowiem nigdy, w żaden sposób nie wyda swej córki za księcia pogańskiego, czciciela bałwanów. Tak samo odpowiedziała książęca dziewica Dąbrówka [...].¹⁷

Nasuwa się kilka pytań. Można zrozumieć, że bratobójcy (Bolesław Srogi zabił przecież św. Wacława) szczególnie zależało na pozyskaniu opinii dobrego chrześcijanina. Tym bardziej, że chrześcijaństwo czeskie w tym czasie było jeszcze świeżej daty. Miła też mogła być sercu Bolesława okazja do kurateli nad sąsiadem poganinem, a pośredniczenie w akcie chrztu księcia Polan gwarantowało prestiż. Warto było taki sojusz przypieczętować ręką córki. Oddać poganinowi chrześcijańską dziewicę. Wydaje się, że proveniencja takiego schematu aksjologicznego jest bliższa czasom Długosza niż Mieszka. A może los Dąbrówki zbyt jaskrawo przypominał księdzu kanonikowi świeży dramat młodziutkiej Jadwigi? Poświęcenie kobiety na ołtarzu ojczyzny, pogłos odwiecznego mitu Ifigenii? Kilka przesłanek wskazuje na to, że Dąbrówka nie była bezwolną rękojmnią sojuszu między mężczyznami. Kronikarze zgodnie twierdzą, że pytano ją o zdanie w sprawie zamażpójścia, a uzyskana odpowiedź świadczy o tym, że była kobietą rozumiejącą problemy związane z władzą. Być może nieobca jej też była polityka dynastyczna — ostatecznie nazwanie pierworodnego (to też nie takie oczywiste; Karol Bunsch każe jej być w chwili poślubiania Mieszka rozwódką i matką małego Guncelina) syna Bolesławem, niejako wbrew okrutnej sławie dziadka, musiało zyskać wprawie aprobatę męża. Pierwszy koronowany władca Polski nosił imię rodu Przemyślidów, nie Piastów. Jakie plany i nadzieje kryły się za tym wyborem? Sądząc po pretensjach dynastycznych i ekspansji terytorialnej Chrobrego, mogła wchodzić w grę idea zjednoczenia całej Słowiańszczyzny. Nie sposób w ocenie takich zamiarów pominąć roli Dąbrówki, trudno też uznać, że mał-

¹⁷ Tamże.

żeństwo zawarte w atmosferze skandalu obyczajowego w efekcie było nieudanym związkiem. Nawet jeżeli przyjmiemy, że po śmierci Dąbrówki Mieszko ożenił się powtórnie (lub po raz kolejny) z młodą i ambitną margrabią Odą, to przecież najstarszemu synowi przekazał władzę nad państwem i braćmi. Pośmiertny triumf stanowczej Czeszki czy zwyczajne wyrachowanie: wiek, dojrzałość i męstwo Bolesława czyniły z niego wspaniałego opiekuna, ale także groźnego przeciwnika. Przekonał się o tym młodszy Mieszko, syn Ody, ojcowy imiennik, gdy próbował siłą dochodzić swoich praw.

Bolesław uznał testament poprzednika, a szacunek dla rodzica wyraził, nadając z kolei swojemu synowi, zrodzonemu z ukochanej Emnildy, imię ojca. I zadbawszy o koronę dla siebie, zadbał o nią również dla Mieszka. Dwie koronacje odbyły się w ćwierć wieku po zjeździe gnieźnieńskim, Anno Domini 1025. Ale najpierw Bolesław zapewnił państwu dostatek, Kościołowi szacunek i poparcie, a sobie sławę i przyjaźń Ottona III, przypieczętowaną małżeństwem syna z siostrzenicą cesarza.

Mariaż ten, choć z pozoru świetny, nie był jednakże czymś wyjątkowym. W trzydzieści lat później córka księcia kijowskiego Jarosława, Anna, poślubiła króla Franków Henryka, a w tym samym mniej więcej czasie siostra Bolesława, Świętosława Piastowiczówna — króla Szwecji. Pierwsza wywołała skandal, dając się po śmierci męża porwać własnemu wasalowi. Druga — znana jako Storrada, czyli Dumna — wslawiła się, wdową będąc, spaleniem zbyt natrętnych zalotników, a odepchnięta przez ukochanego Olafa Tryggvasona przyczyniła się do jego śmierci.

Trudno więc założyć, by Dąbrówka pokornie zgodziła się z decyzją ojca i nie próbowała sama wpływać na własny los. Bogate tradycje niewieściej niezależności stały za wyborami ówczesnych Słowianek. Więc jak było naprawdę? Tego zapewne nigdy się nie dowiemy, choć Leopold von Ranke zapewne nie byłby zadowolony z takiego stanu. Być może Ibrahim ibn Jakub zinterpretował fragment obrzędu słowiańskich zaślubin, patrylokacyjne „zda-winy”, jako podejmowanie przez kobietę inicjatywy zamieszkania u przyszłego męża. Tymczasem strukturalnych możliwości było więcej. Czym innym bowiem mogło być wysyłanie posłów (swatów) po dziewczynę, czym innym odbieranie jej osobiste, a czym innym oczekiwanie na jej przybycie we własnym domu. Według relacji Galla Dąbrówka przybywa do księcia Polan w otoczeniu dostojników. Thietmar twierdzi, że pojął ją Mieszko „w czeskiej krainie”. Długosz sugeruje, że

książę Bolesław potwierdził zamierzony związek i oddał posłom księcia polskiego Mieczysława córkę swą Dąbrówkę, dziewicę szlachetną i zacnych obyczajów, z posagiem i wyprawą godną zarówno dającego, jak i przyjmującego, aby zaślubili ją wymienionemu Mieczysławowi, księciu polskiemu.¹⁸

¹⁸ Tamże.

Po coś jednak wymyślono małżeństwo *per procura*. Władca nie mógł opuścić swojej ziemi, książniczkom nie wypadało bez celu jeździć po świecie. Natomiast małżonka poślubiona oficjalnie mogła już bez naruszenia godności i honoru odbyć tradycyjną drogę do domu męża. Ale sposób ten władcy polscy stosowali znacznie później. Mieszko natomiast według wszelkiego prawdopodobieństwa przedstawił swoje matrymonialne zamiary, wysłał posłów z darami i zgodnie ze słowiańskim obyczajem oraz zasadą *do ut des* oczekiwał na przybycie narzeczonej.

Gdy popatrzymy na stare kroniki okiem współczesnego kulturologa, zbrojnym w dorobek kolejnych szkół metodologicznych i interpretacyjne doświadczenia antropologii, to świat historii zaczyna niekiedy jawić się jako „świat bez historii”. Oczywiście są związki monarszych genealogii z regułami pokrewieństwa stanowiącymi od lat ulubioną zabawkę etnologów. Tu znaczenie ma problem dziedziczenia, imiona zarezerwowane dla określonego rodu, znaki totemiczne. Równie ciekawe są alianse, czyli „wymiana kobiet między grupami mężczyzn”. W kontekście ustaleń Lévi-Straussa Dąbrówka była najlepszym z darów, jakie Przemyślidzi mogli Piastom ofiarować. Z jej małżeństwa z Mieszkim zrodził się nowy, europejski wymiar kraju nad Wisłą oraz syn — pierwszy koronowany król Polski. Po śmierci Dąbrówki wziął Mieszko od niemieckiego Teodoryka (inni twierdzą, że Dytryka), władcy Marchii Północnej, jego córkę Odę, choć z małżeństwem tym łączył się skandal. Alianse z potężnym księciem Polan były jednak ważniejsze od unieważnienia poprzednio złożonych ślubów zakonnych Ody. Margrabianka urodziła trzech synów — Mieszka, Świętopełka i Lamberta, którzy nie zdołali odegrać większej roli w dziejach dynastii.

Oddał natomiast Mieszko siostrę swoją świeżo ochrzczonej, porywcą Adelajdę królowi węgierskiemu Gejzie. Ta z kolei została matką Waika, częściej znanego pod imieniem św. Stefana, który uczynił Szeheresvehervar miejscem koronacji królów węgierskich, przedtem jednak — jak głosi plotka — kazał odebrać posłańcom Chrobrego poświęconą w Rzymie dla polskiego księcia koronę. Papież nieprędko poświęcił kolejną — dla następcy świętego Piotra kraje słowiańskie leżały wówczas na krańcach świata i w zasadzie nie bardzo było ważne, który z peryferyjnych książąt pierwszy zaczął starania o królewski diadem. Córkę Mieszka, Świętosławę, przekazano szwedzkiemu Erykowi Zwycięskiemu. Była ona matką św. Olafa.

Dbali o alianse następni Piastowie. Bolesław brał kolejne żony z Niemiec i Węgier — z Węgierką Judytą (?) miał pierworodnego, odtrąconego syna o charakterystycznym imieniu Bezprym, co znaczy „bez nazwy”, a więc ten, któremu ojciec nie chciał nadać imienia — i obie odsyłał rodzicom. Uczuciem darzył trzecią — Emnildę, córkę Dobromira Milskiego, a po jej śmierci ożenił się z niemiecką margrabianką, młodziutką Odą, przypieczętowując tym mał-

żeństwem odnowienie dobrych stosunków z Niemcami. Kronikarze twierdzą jednak zgodnie, że po śmierci Emnildy matrymonialne zamiary Bolesława dotyczyły Kijowa. Książę Jarosław Mądry nie chciał mu oddać ręki swojej siostry.

Wkrótce potem żonaty z Odą Bolesław wyruszył na Kijów, zdobył go, a pomny odmowy pomścił własny honor, hańbiąc Przecławę. Był rok 1017. Pięć lat wcześniej pozyskał dla swojego syna Rychezę, siostrzenicę cesarza Ottona. Kto wie, wobec późniejszych aliansów Jarosława z Henrykiem Kape-tyngiem, czy gdyby kijowski książę przyjął matrymonialne propozycje Bolesława, Polska nie znalazłaby się u progu dziejów w orbicie wpływów francuskich? Stało się inaczej, a ofiarą męskich sporów padła kobieta, której dalsze losy „zagięły w pomroce dziejów”.

Zgwałcona przez zwycięzcę kijowska księżniczka, oblegana przez zalotników wdowa Świętosława, odsyłane do ojców bezimienne żony pogańskiego Mieszka i ochrzczonego Bolesława. Twarde reguły patriarchy, wsparte prawem dziedziczenia po mieczu i patrylokalnością, sytuują mieszkańców środkowej i północnej Europy co najmniej do wieku XIII w szeregu kultur plemiennych rządzących się podobnymi zasadami. Chrześcijaństwo na tych ziemiach dojrzewało powoli, często religię traktowano instrumentalnie, a dogmaty upraszczano niekiedy do granic absurdu. Zmiana bez względu na tempo, w jakim się dokonywała, miała jeden cel: integrację i unifikację różnych jakościowo kultur na podstawie zuniwersalizowanego systemu wartości. Jeżeli nawet cel ten określany był inaczej, to dzisiaj, z perspektywy tysiąclecia, dostrzec można nic łączącą dalekowzroczną mądrość pewnej czeskiej księżniczki z ideą zjednoczonej Europy...

Dary i posagi

Jest darem bożym lub cennym płodem ludzkiego ducha. Wymaga właściwego traktowania, należy więc ją kochać, osłaniać, troszczyć się, otaczać opieką, zadbać o szatę zewnętrzną, zdobić, zapewnić odpowiednią oprawę i bezpieczeństwo. Niegdyś ochrona jej przybierała drastyczne formy. Zamykano ją, ukrywano, przykuwano, przytwierdzano, przywiązywano, umieszczano w oddzielnych, pilnie strzeżonych pomieszczeniach. Wszystko w trosce o to, by jej nie stracić, by nie doznała uszczerbku lub nie dostała się w niepowołane ręce. Dla nielicznych a znakomitych znawców stawała się nieocenionym skarbem, była wielbiona i poważana. Dla innych była symbolem luksusu i tajemnicy. Jedni i drudzy sławili

ją, głosili pochwały i bronili jej czci. Ten, do którego należała, czynił z aktu posiadania istotny element swojego prestiżu. Niekiedy jednak użyczał jej laskawie, wymieniał na inną, dobierając tę kolejną do własnych gustów — ale odsyłał, oddawał, odsuwał, sprzedawał lub porzucał. Miewała zatem rozmaitych dysponentów i czasami przechodziła z rąk do rąk.

Każdy z posiadaczy wszelako inaczej ją kochał i inaczej z nią obcował. Pochylając się nad nią, wdychając jej zapach, pieszcząc wzrokiem i dotykiem, doznawał rozlicznych przyjemności. Zetknięcie z pięknem zawsze dostarcza przeżyć estetycznych, dbano więc o to, by cieszyła oczy harmonią kształtów, subtelnością urody, doborem kolorystyki, bogactwem wyrafinowanych ozdób.

Kontakt z rozumną duszą uczy, utwierdza, upewnia, podtrzymuje, pociesza, a w razie potrzeby śmieszy i bawi, a więc sięgano po nią w chwilach smutku i radości, z potrzeby serca i tęsknoty umysłu. Jej towarzystwo zapewniało przyjemność, a zrozumienie skrywanej wśród tajemnych zasłon istoty często bywało źródłem niemałej satysfakcji. Czas jej ofiarowany nigdy nie był czasem straconym. Spędzając z nią długie godziny, każdy, kto zadał sobie trud poznania jej symbolicznej mowy, pozwalał się jej pochłonąć, zatapiał się w niej i pogrążał. Bywało, że wykradał tę najukochańszą, by skrycie cieszyć się czarem zdobyczy. Jednakże dla tych, którzy nie pojmowali jej ukrytych walorów, bywała zagrożeniem. Walczono więc z nią, niszczone, palono na stosach, skazywano na zapomnienie, wyklinano. Bogata doświadczeniem, nie tylko piękniała i mądrzała, ale także nabierała dyskretnej elegancji. Harmonia kształtów, a przede wszystkim idealna prostota linii zastępowała jej nadmiar ozdób, choć powab złota nigdy nie przestawał jej fascynować i pociągać. Subtelna kolorystyka zewnętrznej szaty nie przysłańiała walorów wnętrza, które stawalo się coraz bogatsze i coraz bardziej frapujące. Z czasem okazało się, że potrafi o wielu sprawach ciekawie opowiadać, rozstrzygać większość wątpliwości, zachwycać nowo odsłanianymi możliwościami. Stała się więc nauczycielką, pocieszycielką, przyjaciółką, nieodstępną towarzyszką codziennych problemów i kłopotów. Żądano od niej porad, szukano wskazówek, niekiedy pytano o przyszłość, a czasami o przeszłość. Przez długi czas nie miała konkurencji, ale też i dziś trudno ją skutecznie zastąpić. Dlatego trwa, dumna ze swej urody i mądrości, zazdrośnie strzegąca tajemnicy pochodzenia i powodzenia, otwarta i zamknięta, kupowana i sprzedawana, darowana i przyjmowana, towarzysząca najważniejszym momentom w życiu człowieka.

Z ustaleń archeologicznych wynika, że brakuje dotychczas bezwarunkowo potwierdzonych informacji na temat istnienia w polskiej kulturze przedchrześcijańskiej lokalnych tradycji cyrograficznych. Oznacza to, że u progu 1000 roku mieliśmy do czynienia z przełomem bez mała rewolucyjnym: nie tylko zainicjowano wówczas masową zmianę religii, ale i wprowadzono nowy sposób porozumiewania się, któremu nie przeszkadzała nawet znaczna odległość między rozmówcami. W fazie początkowej pismo posiadało walor bardziej

symboliczny niż realny, zwłaszcza że pierwsze przywiezione do Polski księgi miały charakter liturgiczny i niejako pośredniczyły w kontaktach z nowym, nieznanym, niewidzialnym Bogiem.

Do najstarszych należały ewangelie, a więc rękopiśmienne księgi liturgiczne zawierające komplet ewangelii¹⁹. Bywały one od V wieku bogato zdobione i kunsztownie oprawiane. Na najbardziej wyrafinowane artystycznie sposoby wykorzystywano przy ich wytwarzaniu złoto, srebro, szlachetne kamienie, kość słoniową. Karty pergaminu barwiono, niekiedy na purpurowo, a tekst iluminowano złotem i srebrem. Prawdopodobnie najstarszym ewangelizmem przywiezionym do Polski z Reims jest tzw. *Ewangeliarz gnieźnieński* z około 800—820 roku. Z XI wieku pochodzi, czeskiego zapewne pochodzenia, *Ewangeliarz pułtowski*, a bogato iluminowany *Ewangeliarz emmeramski* powstał około 1100 roku. W zbiorach polskich znajdowało się dziesięć takich ksiąg, z których trzy zaginęły w wyniku dziejowych zawieruch.

Istnieje teoria — mająca swe źródło w kronice Galla Anonima — mówiąca, że pierwsze księgi przywieziono do Polski wraz z Dąbrówką, która przyjechała na dwór swojego przyszłego męża, „z wielkim orszakiem dostojników świeckich i duchownych”. Do hipotezy tej niewątpliwie nawiązywał Matejko, przedstawiając małżonkę Mieszka z dwoma atrybutami: świecą — światłem wiary i księgą — symbolem prawdy.

Nie tylko przedstawiciele Kościoła polskiego dzięki pomocy i protekcji monarchy sprowadzali cenne księgi liturgiczne, ale import, zwłaszcza ozdobnych dzieł rękopiśmiennych, wynikał nierzadko z osobistych zainteresowań panującego. Przykładem może tu być tzw. *Ordo Romanus*, ofiarowany około r. 1026/1027 Mieszkowi II przez księżnę Matyldę Lotaryńską. Bywało, że kodeksy rękopiśmienne stanowiły część wyprawy księżniczek poślubiających pierwszych Piastów. Wędrowki kodeksów z księżniczkami ilustruje najlepiej iluminowany psalterz arcybiskupa Trewiru Egberta z końca X w. (tzw. *Codex Gertrudianus*). Kodeks ten przywiozła zapewne do Polski około r. 1013 księżniczka Rycheza, żona Mieszka II. Następnie razem z ich córką Gertrudą, wydaną po r. 1050 za księcia kijowskiego Izaśława, kodeks powędrował na Ruś, gdzie dołączono do niego pięć całostronicowych miniatur w stylu bizantyjsko-ruskim z greckimi napisami i łacińskie modlitwy Gertrudy („liber precum Gertrudis”). Rękopis wrócił ponownie do Polski po śmierci Gertrudy (1108), przywieziony przez jej wnuczkę Zbysławę poślubioną w roku 1103 Bolesławowi Krzywoustemu. Wreszcie, jeszcze w pierwszej połowie XII w., znalazł się ten kodeks w klasztorze w Zwiefalten (Szwabia), zapewne za pośrednictwem żony Bolesława Krzywoustego, Salomei, i jej córki Gertrudy, która była mniszką tegoż klasztoru.²⁰

¹⁹ Por. W. Danielski: *Ewangeliarz*. W: *Encyklopedia katolicka*. Red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz. T. 4. Lublin 1985, s. 1384—1387.

²⁰ E. Potkowski: *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej*. Warszawa 1984, s. 22. Por. W. Semkowicz: *Paleografia łacińska*. Kraków 1951, s. 303—305; *Sztuka polska*

W zachowanym inwentarzu krakowskiej biblioteki katedralnej, pochodzącym z 1100 roku, wymienia się ponad pięćdziesiąt tytułów rozmaitych ksiąg

liturgicznych oraz dzieł z zakresu biblistyki i teologii, ale również bogaty zbiór książek szkolnych autorów antycznych i średniowiecznych. Znajdowały się tu także teksty z zakresu prawa kanonicznego, a nadto aż dwa egzemplarze *Leges Longobardorum* – świadectwo polskich kontaktów kulturalno-naukowych z północnymi Włochami.²¹

Z owych informacji wynika, że chociaż z tekstów korzystali przeważnie mężczyźni, bo oni mieli łatwiejszy dostęp do sztuki czytania i pisania, to kobiety miały znamienity udział w kolportowaniu ksiąg. Nieliczne mniszki i władczynie, które dzięki wysokiej pozycji społecznej otrzymały wykształcenie, potrafiły zapewne docenić użytkową funkcję książki. Jednakże nieliczne są świadectwa wskazujące na to, że w początkach państwa polskiego umiejętność tę posiadało więcej niż kilka najznakomitszych pań. Mimo to zarówno władczynie, jak i mniszki odegrały niepoślednią rolę w rozprzestrzenianiu się idei cyrograficzności. Chrześcijańskie księżniczki wydawane za mąż czy oddawane do klasztoru przynosiły w darze cenne woluminy, które niekiedy po latach wracały w miejsce swego poprzedniego pobytu. Pogłębiająca się endogamia, będąca podstawą ostentacyjnej odrębności spokrewnionych z sobą europejskich dynastii, powodowała, że obieg matrymonialny stawał się z czasem coraz bardziej hermetyczny i ograniczony do uznanych rodów królewskich. Pośrednio miał on znaczący wpływ na peregrynacje cennych woluminów.

Wędrówka ksiąg po Europie wiązała się bowiem z tradycjami patrylokacyjnymi, z których wynikało, że kobieta, wstępując w związki małżeńskie, przenosi się z domu rodzicielskiego do siedziby męża. W tym punkcie wyjątkowo zgodna była tradycja judeochrześcijańska i lokalna tradycja słowiańska, o której z zastanawiającą dokładnością pisał Ibrahīm ibn Jakub. Wprowadzając się do nowego domu, niewiasta przywoziła dary dla małżonka i jego rodziny oraz zwyczajowy posąg. Wielopokoleniowa trwałość niektórych przedmiotów materialnych sprawiała, że służyły one kilku pokoleniom, niejednokrotnie stając się po latach częścią posagu kobiet z następnych generacji.

Niewykluczone, że ta zbieżność obyczajowa, która pozwalała kobiecie zachować pozorną inicjatywę i utrzymać tradycyjny sposób społecznego akceptowania nowego związku, z czasem korzystnie odbiła się na przyjęciu nieco zmienionej formuły małżeństwa²². Jeżeli Słowianki wybierały sobie mężów

przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku. Red. M. Walicki. T. 1, cz. 2. Warszawa 1971, s. 790–791. Tamże opis, stan badań i literatura.

²¹ E. Potkowski: *Książka rękopiśmienna...*, s. 29–30.

²² Por. E. Kosowska: *Postać literacka jako tekst kultury...*, s. 139 i nast.

i zamieszkując w ich domach uzyskiwały status mężatek, to zasada nakazująca kobiecie opuścić ojca i matkę swoją, a iść za mężem swoim, wydawać się im musiała czymś zupełnie oczywistym. Tym bardziej, że zrytualizowana forma małżeństwa zawieranego według zasad chrześcijańskich pojawiła się w Polsce stosunkowo późno (rok 1117), aczkolwiek Kościół wcześniej wprowadził obyczaj błogosławienia przyszłego związku. Do aktu tego przywiązywano wagę ze względu na prestiż ceremonii, ale w założeniach misyjnych, jakie opracował papież Grzegorz Wielki, nie wspomina się o takiej konieczności. Ten obowiązek nałożył dopiero Sobór Trydencki. Do końca XII wieku w Polsce jako kraju świeżo ochrzczonym wierni musieli jedynie — pod groźbą kar cielesnych i ekskomuniki — respektować jednożeństwo, zachowywać posty, obserwować święta i odbywać pokutę kościelną za ciężkie wykroczenia²³. Nie mieli natomiast obowiązku starania się o błogosławieństwo kapłana dla zawieranego małżeństwa, choćby ze względu na nieliczne początkowo ośrodki, w których można by je było uzyskać. Dlatego też długo cieszyła się popularnością dawna forma społecznej akceptacji nowego stadła, wyrażana **zmówinami**, czyli umową obu zainteresowanych rodzin, która następnie — poprzez **zdawiny** i **pokładziny** — prowadziła do uprawomocnienia związku. Istnieje uzasadnione przypuszczenie, że owocem tak zawartego małżeństwa był pierworodny syn Władysława Hermana Zbigniew — człowiek wykształcony, przygotowywany do objęcia władzy, a następnie uznany za bękartą, pozbawiony przez ojca praw dynastycznych na rzecz Bolesława, który urodził się ze związku pobłogosławionego zgodnie z obyczajem chrześcijańskim. Imię matki Zbigniewa nie zachowało się, znamy natomiast imiona dwóch kolejnych żon Władysława Hermana. Im zawdzięczamy bowiem wprowadzenie do Polski nowych, cennych woluminów:

Wśród luksusowych kodeksów liturgicznych, stanowiących w Polsce wczesnośredniowiecznej importy dynastyczne, należy wymienić jeszcze dwa rękopisy iluminowane, należące do grupy czterech słynnych ewangeliarzy czeskiej szkoły iluminatorskiej i kaligraficznej z drugiej połowy XI wieku. Są to — *Ewangeliarz gnieźnieński* i *Ewangeliarz płocki* — znakomite kodeksy z miniaturami, pisane złotymi literami na barwionym purpurą pergaminie. Przywiozła je zapewne do Polski pierwsza żona Władysława Hermana, Judyta czeska, córka króla Wratysława II. Natomiast z drugą żoną Władysława Hermana — Judytą Marią, córką cesarza Henryka III i wdową po królu węgierskim Salomonie — wiązać trzeba przybycie do Polski w samych początkach XII w. znakomitego dzieła warsztatu ratybońskiego, *Ewangeliarza emmeramskiego* katedry krakowskiej. Owe importowane za sprawą dynastii luksusowe

²³ K. Dobrowolski, A. Woźniak: *Historyczne podłoże polskiej kultury chłopskiej*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. Red. M. Biernacka i B. Kopczyńska-Jaworska. T. 1. Warszawa 1976.

kodeksy liturgiczne przeznaczano do kaplic monarszych lub składano je jako uroczyste dary w katedrach Gniezna, Krakowa, Płocka.²⁴

Księżniczki ze znamienitych rodów przybywały na ziemie swoich przyszłych mężów z bogatymi darami, wśród których księgi zajmowały poczesne miejsce²⁵. Księgi, będące przez długi czas synonimem luksusu, były też świadectwem orientacji kulturowej osoby, która je posiadała lub darowywała. Sugerowały piśmienność lub przynajmniej wiedzę o istnieniu takiego środka przekazu; wskazywały też na treści polecane szczególnej uwadze. Protekcja dostojnych niewiast miała im ułatwiać funkcjonowanie w nowym kontekście. Wydaje się również, że w sferach świeckich władców i dostojników, często zafrapowanych polityką i wojną, księga, aczkolwiek niewątpliwie ceniona z przyczyn formalnych, przez długi czas pełniła głównie funkcje prestiżowo-ornamentacyjne. Jej posiadanie stanowiło powód do dumy, ale zajmowanie się nią bywało dowodem niemeńskiej słabości. Czytaniu mogli bez przeszkód się oddawać mnisi i księża; książęta nie mieli takiego obowiązku, choć dbano o ich wykształcenie. Odstępstwem od tej reguły byli Mieszko II, o którego erudycji krążyły legendy, oraz jego syn Kazimierz, nad którego edukacją czuwała matka, siostrzenica cesarza Ottona, spokrewniona z dynastią bizantyjską, kobieta wykształcona i ceniąca wiedzę. To jej ciotka Matylda Lotaryńska podarowała Mieszkowi *Ordo Romanus*. Umieeli czytać obaj synowie Władysława Hermana, ale już w okresie rozbicia dzielnicowego władcy częściej zajmowali się orężem. Natomiast pośredniczkami między nimi a królestwem księgi były właśnie kobiety, których zainteresowanie tą formą intymnego i kameralnego kontaktu ze światem było odnotowywane nie tylko w nazwach kodeksów, ale i wzmiankach kronikarzy, którzy niekiedy z zachwytem opisywali szeroki zakres kobiecego wykształcenia.

Wprawdzie w Polsce średniowiecznej nie pojawiła się Małgorzata Nawarska, która zasłynęła talentem i twórczością literacką, ale władczyniom nie były obce przyjemności obcowania ze słowem pisanym. Dla większości niewiast księga stanowiła jednak sferę niedostępną i tajemniczą, a niekiedy wręcz zakazaną. U schyłku średniowiecza sytuacja ta powoli zaczynała się zmieniać — niektóre kobiety nie tylko fundowały, ale i czytały cenne manuskrypty, a później inkunabuły, mimo wszystko jednak kontakt z księgą był znamienym sygnałem elitaryzmu. Z czasem dostęp do ksiąg i umiejętność posługiwania się piórem stały się powszechniejsze. Jednakże dopiero oświecenie zrobiło prawdziwy wyłom w tradycjach hermetycznego elitaryzmu, a pozytywiści uczynili z alfabetyzacji narzędzie rewolucyjnych przemian społecznych.

²⁴ E. Potkowski: *Książka rękopiśmienna...*, s. 23.

²⁵ „Bywało też, że kodeksy rękopiśmienne wędrowały na obczyznę wraz z wydawanymi za mąż Piastównami (jak wspomniany już wyżej *Codex Gertrudianum*) czy też z członkami dynastii uchodzącymi z kraju z powodów politycznych”. Tamże.

Mezaliany Karola Wettyna

Franciszka Krasińska należy zapewne do najbardziej fascynujących kobiet XVIII wieku. Jeszcze w kilkadziesiąt lat po śmierci była przedmiotem zainteresowania i sensacyjnych plotek, a jej losy wpisały się w konwencje romantycznej biografii. Niemala w tym zasługa Klementyny z Tańskich Hoffmanowej, której powieść *Dziennik Franciszki Krasińskiej...* wzbudziła ogromne zainteresowanie czytelników, zaowocowała dużą liczbą wydań i tłumaczeń. Warto przy tym podkreślić, że kunszt autorki i fascynacja losami postaci sprawiły, iż dzieło literackie uznano za autentyczny dziennik niedoszłej królowej Polski.

Franciszka Krasińska przyszła na świat w roku 1743 jako druga z czterech córek starosty nowokorczyńskiego Stanisława Krasińskiego i jego małżonki Anieli z Humieckich, wojewodzianki podolskiej. Wychowywała się w dobrach rodzinnych w Maleszowej w powiecie stopnickim na Kielecczyźnie — według ówczesnych podziałów administracyjnych — w województwie sandomierskim. Najstarsza z sióstr, Barbara, wyszła za mąż za starostę radomskiego Michała Świdzińskiego, uzupełniwszy uprzednio edukację domową na pensji sióstr sakramentek w Warszawie. 16 stycznia 1760 roku jej córkę Anielę do chrztu podawała Franciszka wespół z królewiczem Karolem Wettynem.

Karol, syn Augusta III i Marii Józefy, urodzony 13 lipca 1733 był ósmym z kolei dzieckiem monarszej pary, a pierwszym synem elektora saskiego, którym August został po śmierci swego ojca — 31 stycznia 1733 roku. Przejęcie tronu polskiego nastąpiło nieco później, uroczysta koronacja obojga małżonków odbyła się 17 stycznia 1734, chociaż już po elekcji 5 października 1733 roku wiadomo było, że kolejny Sas dzięki obcym wojskom zwyciężył Stanisława Leszczyńskiego. Królewicz Karol był ulubieńcem ojca, kawalerem wykształconym na ówczesnych wzorach rycerskich i dworskich; znał kilka języków, w tym polski. Wychowany w Saksonii, przygotowywany do objęcia tronu polskiego, miał spore ambicje polityczne, chociaż senat polski w maju 1752 roku opowiedział się za kandydaturą jego starszego brata Ksawerego²⁶. Na polecenie ojca obydwaj książęta od lipca 1752 przebywali w Polsce. W Warszawie urządzono im dwory na wzór dworów młodych Sobieskich. Marszałkiem dworu Karola został Antoni Lubomirski, wojewoda lubelski, mąż Zofii z Krasińskich Lubomirskiej. Wojewodzina lubelska, ciotka Franciszki Krasińskiej, odegrała znaczącą rolę w życiu bratanicy. Obydwaj królewicze odwiedzali Drezno, gdzie niemal stale przebywała królowa Maria Józefa. Początek wojny siedmioletniej zastał ich w Saksonii, z której razem z ojcem

²⁶ Por. E. Rudzki: *Polskie królowe*. T. 2: *Żony królów elekcyjnych*. Warszawa 1987, s. 319.

wyjechali do Warszawy w październiku 1756 roku. Wojna nie zmieniła rytmu życia towarzyskiego. Przypuszczalnie zimą 1756/1757 Karol poznał piękną starościankę²⁷, choć przedwczesne wydaje się lakoniczne twierdzenie Edwarda Rudzkiego, iż właśnie w karnawale „Karol rozpoczął swój słynny romans z Franciszką Krasińską”²⁸. Faktycznie w liście z 21 czerwca, pisanym do Antoniego Lubomirskiego z Pragi, w trakcie działań wojennych, królewicz przysyłał pełne szacunku pozdrowienia „dla księżnej małżonki jego i dla panny Krasińskiej”²⁹.

Uczucia okazywane Franciszce przez Karola niektórzy historycy są skłonni przypisywać chęci wydostania się królewicza spod władzy ojca. Jednak u schyłku lat pięćdziesiątych młodziemiec był posłusznym synem, o czym świadczy między innymi historia obejmowania tronu książęcego w Kurlandii. Sukcesja w Mitawie była przedmiotem sporu między Rosją i Rzeczpospolitą. Na mocy uchwały sejmu pacyfikacyjnego z roku 1736, w przypadku zmiany panującego, tron Kurlandii miał być przekazany do dyspozycji Augustowi III. Do roku 1741 w Mitawie panował Jan Ernest Biron, który został zesłany na Syberię, a potem do Jarosławia przez niezadowoloną z niego carycę Elżbietę. Nie oznaczało to jednak, że prawa do Kurlandii odzyskał tym samym król Polski. W związku z przedłużającymi się pertraktacjami August wysłał do Petersburga królewicza Karola, który uzyskał tam poparcie imperatorowej, co w praktyce równało się zdobyciu władzy w Kurlandii. Tamtejsza szlachta przesyłała mu adres hołdowniczy 18 października 1758 roku, a 8 stycznia 1759 roku w Warszawie odbyła się uroczystość inwestytury. Wdzięczny za poparcie Karol obiecał Elżbiecie odwołanie z Petersburga młodego stolnika litewskiego Stanisława Poniatowskiego, którego romans z Katarzyną, żoną

²⁷ Losy Franciszki Krasińskiej stały się między innymi kanwą poematu niemieckiego poety R. Dehmela: *Die Tochter der Sonne*. In: Derselbe: *Gesammelte Werke*. Berlin 1907, s. 56, który nawiązując do początków tej frapującej znajomości, pisał: „Und Prinz Karl saß nur sie, tanzte nur mit ihr, dem armen Fräulein von Sandomir”. Ten *passus* I. Kotowa mylnie interpretuje jako pomyłkę poety: „[...] łączony z Krasińską Sandomierz jest może bezwiedną reminiscencją wojewodzianki sandomierskiej Maryny Mniszchówny, spopularyzowanej w Niemczech przez Schillera”. T a ż: *Wstęp* do: K. T a Ń s k a: *Dziennik Franciszki Krasińskiej w ostatnich latach panowania Augusta III pisany*. Kraków 1929, BN I, 119, s. XLV. Tymczasem Marcin K r o m e r, wymieniając starostwa polskie, stwierdza: „W województwie sandomierskim natomiast są starostwa: sandomierskie, radomskie [...] korczyńskie, zwane także nowomiejskim, chęcińskie, opoczyńskie i pilzneńskie”. T e n ż e: *Polska*. Olsztyn 1976, s. 122. Tamże jest wzmianka o znaczeniu Nowego Miasta Korczyna: „Kiedy na sejmikach według tych zasad wybrani posłowie, niebawem urządzi się inne zjazdy, zwane generalnymi, mianowicie dla Wielkopolski w Kole, dla Małopolski zaś w Korczynie, zwanym też Nowym Miastem”. Tamże, s. 158. Wynika z tego, że Dehmel słusznie łączył starościankę nowokorczyńską z Sandomierzem, choć może popełnił błąd, nazywając ją „biedną panienką”.

²⁸ E. Rudzki: *Polskie królowe...*, s. 321.

²⁹ I. Kotowa: *Wstęp...*, s. XLV.

następcy tronu rosyjskiego, budził zgorszenie, a może raczej obawy kół dworskich. Nic więc dziwnego, że pierwszym aktem politycznym urażonej w kobiecej dumie carycy Katarzyny II było przywrócenie do łask księcia Birona (1762 rok) i zbrojne odebranie Karolowi Kurlandii. Królewicz mężnie odpierał ataki armii rosyjskiej, ale na rozkaz ojca musiał zrezygnować z walki i wrócić do Warszawy. Kurlandia pozostała w rękach rosyjskich, choć Karol nadal używał tytułu księcia kurlandzkiego.

Znajomość królewicza z piękną Franciszką budziła spore nadzieje jej ojca i nie mniejsze obawy ciotki — księżnej Lubomirskiej. Jeszcze w liście z 23 sierpnia 1759 roku wojewodzina lubelska pisała:

Ja za nich Pana Boga proszę, aby im rozum przywrócił, bo to, co oni między sąsiedztwem swoim rozsiewają, nie obiecuje, jak tylko wariacje [...brat] jest przekonany, że jego córka będzie królować [...], cierpię nad tym, co piszę.³⁰

Obawy Lubomirskiej były tylko częściowo uzasadnione, albowiem 20 marca 1760 roku został spisany „akt interczyzy ślubnej między Najjaśniejszym Królewiczem Mością polskim Karolem a JWJW Panem hrabią z Korwinów St. Krasieńskim”. Wtedy też odbył się potajemny ślub Franciszki i Karola, na którym świadkiem był między innymi ojciec panny młodej. Hrabia Krasieński zapisał córce „sto tysięcy courantos talarów [...] prostym długiem darowując i bezpieczeństwo tejże sumy teraz na swych klejnotach zastrzegając”. Ze względu na konieczność zachowania tajemnicy Karol nie mógł zapewnić żonie należytej oprawy, więc problem ten starosta nowokorczyński zostawił *liberalitati*³¹ księcia. Księżna Lubomirska, która z taką rezerwą odnosiła się wcześniej do matrymonialnych nadziei Franciszki, zaczęła po ślubie dążyć do oficjalnego uznania tego małżeństwa. Najpoważniejszą przeszkodą był tu lęk przed reakcją króla. August III prawdopodobnie nigdy nie dowiedział się o związku syna z „prostą szlachcianką”. Natomiast dzięki staraniom rodziny Franciszki sejm w Warszawie uznał w roku 1768 małżeństwo Karola oraz przyznał „dożywocie na połowę oprawy pomienionej dla Najjaśniejszej Franciszki Krasieńskiej z domu starożytnego Krasieńskich małżonki jego”³². Potwierdził to Sejm Wielki w 1791 roku, przyznając jednocześnie córce z tego małżeństwa — Marii Krystynie, tytuł księżnej polskiej i dożywotnią pensję w wysokości 72 tys. zł. Decyzję tę zaaprobował sejm grodzieński w 1793 roku. Te akty prawne można by uznać za spóźnioną politycznie kurtuazję, gdyby nie fakt, że w *Konstytucji 3 maja* znalazł się zapis o przywróceniu tronu dzie-

³⁰ Tamże, s. XLI.

³¹ Tamże, s. XXXVI—XXXVII.

³² Tamże, s. LIII.

dzicznego w Polsce po bezpotomnej śmierci Stanisława Augusta Poniatowskiego i ofiarowaniu go saskiej dynastii Wettynów. W tej sytuacji, gdyby Konstytucja weszła w życie, Maria Krystyna, będąc córką Karola Wettyna, miałaby poważne prawa do korony.

W okresie konfederacji barskiej przeciwnicy Stanisława Augusta widzieli w Karolu właściwego kandydata do tronu, a Franciszkę uznawali za władczynię. Jej rola mediatorki w sporach między skłóconymi konfederatami wymaga odrębnych badań.

Pożycie Karola z małżonką nie układało się dobrze. Zawiedziony w nadziejach na tron polski, pozbawiony Księstwa Kurlandzkiego, żył w Dreźnie z łaski swojego bratanka Fryderyka Augusta, elektora saskiego. Jego kłopoty finansowe były udziałem Franciszki mającej ambicje prowadzenia domu otwartego. Karol nie potrafił wywalczyć uznania dla swojej małżonki, której wolno było jedynie *incognito* mieszkać w zamku esterwerdzkim pod Dreznem. Ambitna kobieta zdołała jednak zapewnić sobie przyjaźń stryjecznej ciotki męża — cesarzowej Marii Teresy, dzięki której nabyła rozległe dobra w Lancoronie. Dopiero w kilkanaście lat po ślubie między małżonkami doszło do bliższego porozumienia. Karol wyraźnie troszczył się o żonę podczas jej choroby. W kilka miesięcy po jej zgonie, który nastąpił 8 czerwca 1796 roku w Dreźnie, zmarł także. Jedyne dziecko królewiczowskiej pary — Maria Krystyna, w roku 1797 wyszła za księcia sabaudzkiego Karola de Carignan. Z małżeństwa tego zrodziło się dwoje dzieci; córka — Maria Elżbieta Franciszka poślubiła w roku 1819 brata cesarza austriackiego, arcyksięcia Reinera, wicekróla Lombardii. Natomiast syn Karol Albert (1798—1849) został w roku 1831 królem Sardynii, będąc jednocześnie ojcem Wiktora Emanuela II, pierwszego króla zjednoczonego państwa włoskiego. W historii tej dynastii postać polskiej antenatki odnotowywana była z dużą sympatią³³.

Trudno się dziwić, że niezwykle losy starościarki nowokorczyńskiej wydały się Klementynie Tańskiej ciekawym tematem literackim. W efekcie tego oczarowania powstała powieść interesująca dzisiaj nie tylko ze względu na postać heroiny. Już Stanisław Tarnowski, zafascynowany *Dziennikiem Franciszki Krasińskiej*, napisał, że „jest to powieść pod względem psychologicznym misternie pomyślana i wykonana, pod względem archeologicznym wierna i zajmująca”³⁴. Użyte przez niego pojęcie „archeologia” jest odpowiednikiem wiedzy o „starożytnościach”, która od czasów Waltera Scotta uzyskała formalne prawo obywatelstwa w literaturze i zaowocowała znamienym rozwojem powieści historycznej. W świadomości krytyków początków XIX wieku literatura

³³ Historię Franciszki Krasińskiej próbowała odtworzyć Z. Lewinówna: *Prawdziwa historia Franciszki Krasińskiej*. Warszawa 1961.

³⁴ S. Tarnowski: *Historia literatury polskiej*. Cytuję za: I. Kotowa: *Wstęp* do: K. Tańska: *Dziennik...*, s. LXI.

stanowiła przeciwieństwo historii. Spór kontynuowano przez całe stulecie, gdyż dla jednych powieść historyczna stwarzała szansę atrakcyjnego popularyzowania historii, dla innych natomiast samo określenie było wewnętrznie sprzeczne. Nieuchronną obecność fikcji traktowali oni bowiem jako fałsz, a zarazem dowód na oksymoroniczność nazwy „powieść historyczna”³⁵.

Niemniej dla krytyków literackich ubiegłego stulecia ranga źródła historycznego była niepodważalna, a zbieżność fabuły powieściowej z „dokumentami epoki” stanowiła gwarancję „wierności archeologicznej”. Pod tym względem autorka *Dziennika Franciszki Krasińskiej* w pełni zasługiwała na pochwały recenzentów. Dotychczasowe opracowania powieści Klementyny Tańskiej obarczały się przede wszystkim wokół tak rozumianej archeologii, wskazując na związki między *Dziennikiem...* i materiałami źródłowymi na temat losów księżnej kurlandzkiej, i tradycji rodzinnych przekazów, i historycznej wiedzy o obyczajach epoki. Najbardziej wnikliwym podsumowaniem nurtu badań nad dokumentalnymi walorami *Dziennika...* stał się wstęp do wydania powieści w Bibliotece Narodowej, opracowany w 1929 przez Idę Kotową. Badaczka odnotowała kolejne wydania dziełka Klementyny Tańskiej, zapoznała czytelnika z najbardziej reprezentatywnymi jego przekładami na języki: francuski, angielski, niemiecki i włoski; pilnie prześledziła potencjalne źródła, które znalazły swoje odbicie w powieści, zinterpretowała wiele niejasnych poprzednio szczegółów z życia bohaterki, opierając się na opracowaniach historycznych i materiałach archiwalnych, wreszcie zestawiała sądy krytyków literackich. Jako pierwsza zwróciła uwagę na fakt daleko idącej zbieżności między wydaniami odnotowanymi w *Dzienniku...* a wiadomościami z życia publicznego i towarzyskiego, o których na przełomie XVIII stulecia donosił „Kurier Polski”. Innym elementem charakterystycznym dla genezy powieści, a wskazanym przez Idę Kotową, jest fakt, że młoda Klementyna wychowywała się przez kilka lat w Izdebnie, w majątku starościny wyszogrodzkiej Anieli ze Świdzińskich Szymanowskiej, najstarszej siostrzenicy Franciszki Krasińskiej. Tradycja rodzinna, o której wcześniej wspominał też Piotr Chmielowski, a zwłaszcza rozmowy z panią Anielą i jej ciotką Marianną ze Świdzińskich Lanckorońską (1737—1826) dostarczyły Tańskiej wiedzy o faktach, a przede wszystkim o atmosferze minionej epoki³⁶.

Trudno przecenić wkład Idy Kotowej w zebranie i uporządkowanie dowodów potwierdzających cytowaną na wstępie opinię Stanisława Tarnowskiego.

³⁵ Teoretyczne konsekwencje takich i innych zastrzeżeń skłoniły Tadeusza Bujnickiego do zaproponowania, by współcześnie „ująć to zagadnienie inaczej, wyodrębniając warstwę rzeczywistości odtwarzanej i weryfikowanej oraz warstwę rzeczywistości kreowanej.” Por. Tenże: *Z teoretycznych problemów powieści historycznej*. W: Tenże: *Sienkiewicz i historia. Studia*. Warszawa 1981, s. 8.

³⁶ I. Kotowa: *Wstęp...*, s. III—IV; P. Chmielowski: *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa*. Warszawa 1896, s. 6 i nast.

„Wierność archeologiczna” stała się kanoniczną wartością *Dziennika*... Pomysł wtapienia dokumentów z przeszłości w utwór literacki zrodził się zapewne pod wpływem pisarstwa Waltera Scotta, którego Tańska uznawała za najlepszego twórcę powieści historycznych, ale jednocześnie wykorzystanie formy dziennika intymnego świadczy o literackiej intuicji autorki. Mamy tym sposobem do czynienia z podwójną „wiernością”. W planie treści, zwłaszcza w części pierwszej, jest nią wyraźna zależność od dokumentów epoki; w planie formy całości powieściowej — kompozycyjne zestawienie obok siebie autentycznych listów Krasińskiej ze zgrabną mistyfikacją, jaką jest wyodrębniony dziennik bohaterki.

Tradycja pamiętnikarska była w kulturze polskiej znana i ceniona; natomiast tradycja dziennika intymnego stanowiła w XVIII wieku nowość proponowaną przez zachodnią kulturę rokokową. Zaleta pomysłu literackiego Tańskiej polega więc między innymi na tym, by zaprezentować czytelnikowi bohaterkę powieści jako osobę wychowaną w duchu francuszczyzny, ale piszącą po polsku i świadomą nowatorstwa swego przedsięwzięcia. Nie zmienia to faktu, że „wierność archeologiczna” powieści sprowadza się do obecności w tekście literackim cytowanych często *in extenso* źródeł historycznych.

Jedną z pierwszych w Polsce powieści dziennikowych stanowić może dzisiaj podstawę nie tylko studiów historycznych, ale również — a może przede wszystkim — materiał do analizy immanentnej. Interesujące inspiracje dla takich badań zdaje się stwarzać inna archeologia — archeologia wiedzy Michela Foucaulta³⁷, który wychodząc z przesłanek strukturalistycznych i balansując na granicy dekonstrukcjonizmu, zaproponował typ myślenia o kulturze, który można by nazwać archeologią braku. W jego interpretacji każdy tekst, każdy „dyskurs” dostarcza dwojakiej wiedzy: o tym, co jest w nim przekazywane w sposób zwerbalizowany oraz o tym, co kryje się za werbalizacją. Szczególnie fascynujące wydawało mu się odtworzenie struktury tego, czego w wypowiedzi **brakuje**, co zostało pominięte, ukryte, zmienione. Zainteresowały go wszelkie formy **nieciągłości** tekstu: progi, granice, przecięcia, transformacje. Stworzył wielopoziomową siatkę pojęć, przy pomocy których próbował opisać elipsoidalność i selektywność ludzkiego myślenia. Stosowana przez niego kategoria „dyskursu” strukturalnie koresponduje z rozumieniem mitu zaproponowanym przez Lévi-Straussa. Dyskurs ma być bowiem zbiorem **wszystkich wypowiedzi** kształtujących w sposób ewolucyjny wiedzę o danym przedmiocie, dziedzinie lub zjawisku. Każdy z nich dostarcza informacji zwerbalizowanej oraz — co dla Foucaulta znacznie ważniejsze — wskazuje na rozmaite formy nieciągłości tekstu, pozwala wyłonić, analizować, inter-

³⁷ M. Foucault: *Archeologia wiedzy*. Przeł. A. Siemek. Warszawa 1977.

pretować znacznie szerszą sferę znaczeniową tego, co w warstwie językowej nieobecne.

Wydaje się, że historyczna powieść dziennikowa stanowić może swoisty poziom dyskursu ujawniającego wiedzę o własnej strukturze. Mówiąc o „swoistym poziomie dyskursu”, mam na uwadze tekst zapisany, autorsko sygnowany przez Klementynę Tańską. Na pełny dyskurs w rozumieniu foucaultowskim składają się także materiały z czasów saskich, fakty i opinie z życia Krasińskiej i jej otoczenia wykorzystywane i pominięte w powieści; kultura literacka epoki umożliwiająca podjęcie formy dziennikowej, spory i dyskusje krytyczne dotyczące zarówno historycznych, jak i literackich walorów powieści etc. Na tle tak rozumianego dyskursu powieść stanowi celowo ukształtowaną, jedną z możliwych **serii** wypowiedzi, natomiast analiza immanentna samego tekstu wymaga zmiany poziomu uogólnienia i potraktowania *Dziennika...* jako **dyskursu** składającego się z **serii wypowiedzi** wewnętrznie zorganizowanych. Architekturę obecności poszczególnych warstw archeologicznych w tym tekście można uporządkować według zasady chronologii.

Problem dystansu historycznego w powieści dziennikowej istnieje zawsze; nawet w dzienniku jako takim sam proces pisania ma charakter relacji historycznej, gdyż opis tego, co ma być „chwilą bieżącą”, należy w rzeczywistości do czasu przeszłego. Niemniej trzeba — choćby dla celów operacyjnych — podkreślić różnicę między wypowiedziami typu: „Rodziłam się 1743 roku” i „Ale co słyszę? Już na dwunastą dzwonią!”

Przy takim rozróżnieniu zasadniczy tekst rzekomego dziennika Krasińskiej składa się z czterech typów zapisów tworzących przeplatające się serie:

- 1) z zapisów o charakterze wspomnieniowo-retardacyjnym;
- 2) z rejestracji bieżących wydarzeń, problemów, obserwacji;
- 3) z zabiegów uwierzytelniających autentyczność procesu prowadzenia dziennika;
- 4) ze wzmianek antycypacyjnych, ujawniających wiedzę narratorki *Dziennika Franciszki Krasińskiej...*

Każda z tych czterech serii składa się z wypowiedzi, które mają swoiście zorganizowane pole semantyczne. Dokładna analiza wymagałaby tu szczegółowego opisu każdego znaczącego segmentu dziennika, co w wysokim stopniu mija się z celem tego szkicu. Przyjęty poziom interpretacji powinien przynieść ogólną charakterystykę poszczególnych serii oraz przyjętych przez autorkę form organizacji wypowiedzi.

1. Seria zapisów o charakterze wspomnieniowo-retardacyjnym nawiązuje — w sensie historycznym i literackim — do tradycji pamiętnikarskiej. Podstawową cechą literatury wspomnieniowej był zabieg spisywania po latach ważnych wypadków z życia publicznego i prywatnego, a podstawą uwierzytelnienia relacji stawała się własna pamięć lub autorytet osoby cieszącej się sza-

cunkiem narratora. W *Dzienniku Franciszki Krasińskiej...* spotykamy kilka takich wypowiedzi, które dotyczą dziejów rodziny bohaterki, historii politycznej kraju, domu Wettynów, losów zamku w Janowcu. Wplecione w ciąg datowanych szczegółowo zapisów pełnią one wyraźną funkcję retardacyjną w planie dziennika jako formy narracji o wydarzeniach bieżących, choć w planie powieści dostarczają informacji uzupełniających historyczne tło współczesności. Wplecione w dyskurs powieściowy należą do serii „zabiegów interwencyjnych”, wśród których Foucault wymienia między innymi „techniki przepisywania” i „sposoby przekładania wypowiedzi ilościowych w jakościowe i odwrotnie”³⁸. Te ostatnie ilustruje w powieści Tańskiej zjawisko uogólniania powtarzających się w „Kurierze Polskim” wiadomości i relacji szczegółowych (np. opisy ceremonii wielkoczwartkowych z kilku kolejnych lat zostały zsyntetyzowane w jeden), a także ważna kompozycyjnie koncentracja istotnych wydarzeń biograficznych w ramach dwóch lat, w tym między innymi przesunięcie czasu poznania Karola z roku 1757 na 1760 rok, zmiana daty ślubu z marca na listopad 1760. Na fakt korzystania ze źródeł pisanych zwracali już uwagę historycy literatury. Celem dopełnienia obrazu należałoby dorzucić niedostrzeżoną dotychczas — jak się wydaje — wzmiankę o związkach *Dziennika Franciszki Krasińskiej...* z *Opisem obyczajów za panowania Augusta III* Jędrzeja Kitowicza. Tańska miała okazję skorzystać z fragmentów tego dzieła, wydanych anonimowo w „Pamiętniku Warszawskim” przez Kazimierza Brodzińskiego już w roku 1823³⁹. Opublikowane wówczas rozdziały, między innymi *O stanie dworskim*, znalazły swoje dokładne odbicie w literackim opisie obyczajów panujących na zamku Krasińskich w Maleszowej. Niektóre ustępy z tekstu Kitowicza zostały niemal dosłownie przytoczone w inauguracyjnych zapisach *Dziennika...*, np. informacje o obowiązkach dworzan, o zapłacie, o obyczajach panujących przy stole. Transformacja tego źródła nie wykracza pozornie poza poziom subtelnej stylistycznej retuszu. W rzeczywistości zamierzona aktualizacja i ukonkretnianie spostrzeżeń Kitowicza prowadzi do ujawnienia dystansu historyczno-kulturowego między narratorką dziennika a narratorką powieści. Przykładowo wprowadzona do tekstu ceremonia wyzwolenia Michała Chronowskiego, traktowana przez autorkę jako typowy rys obyczajowości osiemnastowiecznej, jest jednocześnie przez narratorkę odbierana jako zabawna nowość. Zważywszy, że przedstawia się ona jako panienka szesnastoletnia, żyjąca od kołyski w maleszowskim zamku, można przyjąć, iż — z racji wielości służby — podobna ceremonia nie odbywała się tam po raz pierwszy i nie było powodów, by właśnie ta jedna miała

³⁸ Tamże, s. 86 i nast.

³⁹ Historie wydań *Opisu...* Jędrzeja Kitowicza przytacza A. Skarżyńska w nocie edytorskiej do: J. Kitowicz: *Opis obyczajów za panowania Augusta III*. Wstęp M. Dernałowicz, oprac. A. Skarżyńska. Warszawa 1985, s. 318—319. Tamże jednak nie odnalazłam żadnej wzmianki o anonimowej publikacji fragmentów *Opisu...* w „Kurierze Polskim”.

„ubawić bardzo” młodą starościankę. Podobne przykłady można mnożyć. Ponadto technika przepisywania, stanowiąca jeden z zabiegów interwencyjnych w procesie organizacji pola wypowiedzi dyskursywnej, znajduje także swoje wyraźne zastosowania w „pozadziennikowej” części *Dziennika*... Listy i dokumenty włączone w tekst powieściowy stanowią integralną część zamierzonej kompozycji literackiej.

2. Seria wypowiedzi rejestrujących bieżące wydarzenia, przemyślenia czy kłopoty bohaterki jest najliczniejszym w utworze ciągiem krótkich zapisów związanych z literacką tradycją powieści sentymentalnej i dziennika intymnego. Wypowiedzi tu zawarte charakteryzują się stosunkowo największą samodzielnością, rzadko wchodzą w związki z elementami innych serii w obrębie jednego, autonomicznego zapisu. Ich włączenie w organizację dyskursu odbywa się przez „pole obecności” oraz „obszar pamięci”, który stanowi punkt odniesienia dla genezy, ciągłości i nieciągłości przytaczanych zdarzeń⁴⁰.

3. Mechanizmy uwierzytelniające autentyzm procesu prowadzenia dziennika tworzą serię odrębną. Składa się ona z długiego ciągu szczegółowych dat dziennych umieszczanych na początku każdego zapisu dziennikowego i w każdym liście oraz z kilku różnych jakościowo wypowiedzi połączonych z sobą dzięki podstawowej funkcji wskazywania na wydarzenia współbieżne z procesem pisania, których ranga wymaga przerwania dotychczasowego zajęcia. „Ale już na mnie wołają, trzeba się pakować...” („Dnia 29 lutego, w sobotę”); „O! już potrzeba kończyć, już i koło tej sali chodzenie słyszę... już też piąta godzina”. („Dnia 3 maja, w niedzielę”). W terminologii Foucaulta byłaby to seria współlistniejąca w dyskursie na zasadzie budowania „pola równoczesności”, polegającego na tworzeniu odniesień do dyskursów równoległych.

4. Wzmianki antycypacyjne. *Dziennik Franciszki Krasieńskiej* obdarzony jest podtytułem: *w ostatnich latach panowania Augusta III pisany*. Wypada to uznać za znaczącą wskazówkę interpretacyjną. Klementyna Tańska nawiązuje bowiem wyraźnie do konwencji, w której autor świadomie przejmuje na siebie rolę wydawcy. Akcja *Dziennika*... rozgrywa się między 1 stycznia 1759 a 15 stycznia 1761 roku. Opisywane tam wypadki historyczne rzeczywiście dotyczyły „ostatnich lat panowania Augusta III”. Niemniej można to było ostatecznie ustalić dopiero po śmierci króla, czyli po 5 października 1763 roku. Narratorka powieści dysponuje już więc na wstępie wiedzą pozatekstową, która jest później rozwijana w dwóch zasadniczych planach. Plan pierwszy, ogólny, jest związany z całościową kompozycją powieści. W wyniku jego realizacji mamy tekst składający się z serii siedemdziesięciu zapisów pierwszoosobowych, datowanych i niekiedy umiejscawianych geograficznie, oraz dodatku,

⁴⁰ Pod tym pojęciem Foucault rozumie „wypowiedzi włączone w dyskurs tytułem uznanej prawdy, prawidłowego opisu; zasadnego rozumowania, koniecznego założenia”. Por. M. Foucault: *Archeologia wiedzy...*, s. 84–85.

chronologicznie zdecydowanie późniejszego niż dziennik zasadniczy. Dodatek ten stanowi kompozycyjne zamknięcie podtytułu i składa się:

- 1) ze wstawki informującej o dalszych losach heroiny w latach 1761—1781;
- 2) z serii 23 listów Franciszki do rodziny i znajomych z lat 1781—1793;
- 3) z krótkiego wprowadzenia do dokumentów sejmowych oraz fragmentu ustawy dotyczącego uposażenia małżonki księcia saskiego;
- 4) ze wzmianki o przyczynach zgonu księżnej;
- 5) z listu Ludwika Moszyńskiej z opisem śmierci Franciszki;
- 6) z wywodu genealogicznego, uzasadniającego pokrewieństwo Krasieńskiej z dynastią austriacką i królami włoskimi z początków XIX wieku.

Wiedza sygnalizowana w podtytule jest kontynuowana w zakończeniu powieści i tworzy podstawę do uwierzytelnienia autentyzmu zapisków dziennikowych, ale jednocześnie odkrywa dwie płaszczyzny narracji. Autorka, przejmując rolę wydawcy, aczkolwiek nigdzie nie pisze o tym *expressis verbis*, sygnalizuje podwójność perspektywy chronologicznej: perspektywę sukcesywnych zapisków dziennikowych oraz perspektywę historycznego podsumowania. Prawdopodobnie dzięki takiej kompozycji powieści możliwe stało się uznanie samego dziennika za odnaleziony autentyk i tłumaczenie go na obce języki z całkowitym pominięciem autorskiego wkładu Tańskiej.

Jednak bliższa analiza serii zapisów dziennikowych wskazuje, że antycypacje sugerowane już w podtytule powieści znalazły swoje odzwierciedlenie nie tylko w ogólnym planie kompozycyjnym, ale także w strukturze „właściwego” dziennika. Swoisty profetyzm heroiny ujawnia się w kilku podstawowych odmianach:

- 1) przez zwerbalizowaną refleksję nad przyszłymi losami dziennika:

Może kiedy, kiedy, po mojej śmierci kto ten dziennik znajdzie i wnuki nowe w nim dla siebie wyczytają rzeczy?... Dziwna myśl... niepomału mnie zajęła; ktoś by miał za lat kilkadziesiąt po śmierci mojej czytać ten dziennik? A czemuż nie? wieleż to listów, pamiętników we Francji podobny los spotkał. O, trzeba pisać starownie i wyraźnie: szkoda tylko, żem w styl nie tak wprawna

s. 541

- 2) przez naddaną świadomość historyczną:

Słyszałam już nieraz mówiących: „Oj! Fryderyka Wielkiego by teraz Polsce na króla trzeba!” Ale kiedy nie tylko nie mamy go na naszym tronie, ale owszem, przeciwnym sobie, dodają także mądrzy ludzie i te słowa: „Bodaj-

⁴¹ Wszystkie cytaty z *Dziennika...* przytaczam za wydaniem K. Tańskiej: *Dziennik...*

byśmy z łaski jego prędzej czy później nie zginęli; bodajby to państwo, które z Polaków powstało, nie zgubiło kiedy Polaków!”

s. 21

3) przez antycypacje biograficzne:

[...] widać, że (siostra) coraz bardziej kocha pana starostę i że zupełnie z losu swego kontenta. Kto wie? może bym ja takim losem zaspokojona nie była?

s. 66

[...] był list od Imć Dobrodzieja do księżnej, w którym zezwala na to, abym bawiła przy niej, póki jej się nie naprzykrzę i sama mnie nie wypędzi [...]

s. 109

4) poprzez anachronizmy:

[...] przyszedł świeżo z Paryża romans, za którym wszyscy przepadają: „Nowa Heloiza”, przez jakiegoś Russa⁴² napisana.

s. 110

5) poprzez wróżby błazna-rezydenta Macieńka:

„[...] usunęła się mitra, wysunie się korona”⁴³.

s. 26

Że inne druhny o mnie zapomniały, nie dziwię się, ale że panna Franciszka, którą na rękę nosiłem, którą od tylu lat bawię i rozśmieszam [...] nie będę też na jej weselu, choćby za królewicza iść miała.

s. 49

Dyskretnie ujawniona w tych antycypacjach wiedza historyczna rozbija jednorodność pierwszoosobowej narracji dziennika i ujawnia jego apokryficzny charakter. W planie tekstu można tu wyłonić serię demaskacji, której poszczególne sekwencje wskazują na „miejsca niezgodności” powieściowego dyskursu, na niejednorodność wartości informacyjnej kolejnych wypowiedzi. W planie formy części dziennikowej powieści dyskurs rozpada się jak gdyby na dwie paralelne części. Granicę między nimi wyznacza sama narracja, która rozpoczyna się 1 stycznia 1758 roku, a kończy 15 stycznia 1761. Nowy Rok 1760 stanowi wyraźny punkt demarkacji zaznaczony tak istotnym wydarzeniem, jak poznanie przez Franciszkę królewicza Karola Wettyna.

⁴² Zapis pochodzi jakoby z 24 kwietnia 1760 roku, a wydanie *Julie, ou la Nouvelle Heloisé* ukazało się dopiero w roku 1761 w Paryżu.

⁴³ Przeniesienie uroczystości inwestytury na Księstwo Kurlandzkie stanowi złą wróżbę dla Karola.

Spółród siedemdziesięciu zapisów dziennikowych trzydzieści przypada na rok 1759. Trudno dziś orzec, czy liczby te są wynikiem przypadku, czy też określonej intuicji historyczno-literackiej autorki, której wiedza o kanonach estetycznych kształtowana była przecież na klasycystycznych wzorcach miary i rytmu. Faktem jest, że można dostrzec znamiona paralelizmu treściowego między wydarzeniami odnotowanymi w roku 1759 i 1760, choć wynika on przede wszystkim z tradycji nakazującej wiązać niektóre zachowania, np. podróże, z porą roku. Zawartość informacyjna zapisów z poszczególnych miesięcy układa się w zróżnicowane pod względem długości ciągi, które na przestrzeni dwóch lat nie są wobec siebie współległe.

Natomiast ciekawą konstrukcję tworzą **przerwy** między poszczególnymi zapisami. Czas akcji części dziennikowej składa się bowiem z dni upamiętnianych notatkami oraz z dni pozbawionych autonomicznego datowania, a najwyżej częściowo opisanych w dalszych partiach dziennika. Sukcesywność zapisów oraz pauzy między nimi stanowią ważną serię w poziomie wypowiedzi niezwerbalizowanych, której strukturalna odrębność wymaga interpretacji. Najkrótsza rozpiętość między zapisami wynosi jeden dzień; najdłuższa — 153 dni. Przerwy układają się w serie krótkie (do kilku dni), średnie (do kilkunastu dni) i długie (kilkadziesiąt dni i więcej). Jeżeli porównamy następstwo tych pauz w poszczególnych latach, to otrzymamy następujący schemat:

rok 1759	rok 1760	rok 1761
7 przerw krótkich	7 przerw krótkich	3 przerwy krótkie
5 przerw średnich	4 przerwy średnie	
3 przerwy krótkie	8 przerw krótkich	
1 przerwa średnia	1 przerwa średnia	
5 przerw krótkich	4 przerwy krótkie	
3 przerwy średnie	3 przerwy średnie	
3 przerwy długie	1 przerwa długa	
3 przerwy krótkie	3 przerwy średnie	
	3 przerwy krótkie	
	1 przerwa długa	
	1 przerwa krótka	

Częstotliwość pauz między zapisami w roku 1760 jest wyrazistą transformacją kompozycji zapisów w roku 1759. W całym dzienniku przerwy krótkie stanowią serię złożoną z 44 elementów, pauzy średnie — serię 20 elementów, a długie — serię 5 elementów.

Powieść dziennikowa, przybierająca formę bieżącego opisu i komentowania zdarzeń, powinna mieć zdecydowaną przewagę zapisu sukcesywnego, odznaczającego się tendencją do najkrótszych możliwie pauz między segmentami. *Dziennik Franciszki Krasieńskiej* spełnia częściowo to założenie. Nie zmienia to wszakże faktu, że na 744 dni akcji części dziennikowej przypada 70 datowanych zapisów. Nie została przy tym zachowana średnia częstotliwość, a notacje występują w seriach. Dziennik częściej był **niepisany** niż **pisany**, co winno skłaniać do refleksji nad interpretacją najdłuższych i najkrótszych przerw w zapisach.

Z najdłuższych pięciu trzy przypadają na rok 1759. Zapisy pojawiają się pod datami: 28 kwietnia, 9 czerwca, 26 lipca, 26 grudnia. Pauzy w notowaniu wynoszą odpowiednio: 42, 47, 153 dni. W planie treści jest to okres pobytu Franciszki na pensji u Madame Strumle. Z wcześniejszych wzmianek wynika, że możliwość dalszego kształcenia się zwłaszcza w Warszawie, w renomowanym zakładzie naukowym była dla panny Krasieńskiej bardzo podniecająca. Tymczasem ani błyskawiczna decyzja w tej sprawie (między pomysłem a przybyciem na pensję minęło zaledwie 12 dni), ani oczekiwane uroki szkoły nie stanowią dostatecznej motywacji, by kontynuować dziennik. Przeciwnie: monotonia trybu życia, klauzura i praca są okazją do przerywania zapisków.

Kolejna długa przerwa między 11 lipca a 3 września jest fabularnie uzasadniona wyjazdem Karola do Kurlandii wkrótce po sekretnych zaręczynach. Tęsknota i niepokój Franciszki znajdują swój wyraz w milczeniu: w porzuceniu dziennika i zanegowaniu jego powierniczej funkcji. Natomiast ostatnia z serii długich pauz zapowiada zamknięcie zapisków i przypada na okres między 4 listopada a 24 grudnia. W pięćdziesiąt dni od swojego potajemnego ślubu z księciem Karolem Franciszka na krótko powraca do pisania, sygnalizując po tak długiej przerwie, że żadne z jej oczekiwań związanych ze świetnym — zdawałoby się — mariażem, nie zostało spełnione.

Psychologiczny aspekt konwencji dziennika intymnego został w ten sposób podważony, a szansa na rozwój starych schematów powieści sentymentalnej w kierunku wnikliwszej analizy psychologicznej — zaprzepaszczone. Wbrew idei dziennika podstawą narracji pozostały fakty historyczne, a nie wewnętrzne przeżycia heroiny. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w innych poziomach „braku” i „obecności”. Narratorka dziennika prawie codziennie prowadzi zapiski w czasie:

- 1) inauguracji literackiego przedsięwzięcia — co można wyjaśniać fascynacją nowym pomysłem;
- 2) w okresie konkurów Świdzińskiego do siostry;
- 3) w dniach poprzedzających wesele siostry i podczas wesela, tuż przed niefortunnymi oświadczeniami kasztelanica Kochanowskiego;
- 4) bezpośrednio po ukończeniu pensji podczas karnawału, w Warszawie;

- 5) w czasie pobytu księcia Karola w Janowcu i potajemnych zaręczyn;
- 6) w okresie poprzedzającym ślub z królewiczem;
- 7) podczas częstych samotnych podróży po wyjeździe małżonka.

Praktycznie więc najkrótsze paazy między zapisami dotyczą okresów, w których heroina powieści była najbardziej zajęta i zaaferowana zewnętrznymi wydarzeniami, ich niepowszedniością i rangą. Oczywistym kluczem do interpretacji takiego stanu rzeczy jest brak wiadomości źródłowych na temat intymnych sfer codziennego życia osiemnastowiecznej panienki (postrzeganego jako na pewno odmienne), a tym samym ograniczona możliwość korzystania z wieści zawartych w plotkarskim skądinąd „Kurierze Polskim” oraz przekazów rodzinnych. Ukształtowana na ich podstawie sylwetka psychologiczna heroiny ukazuje kobietę ambitną, ale często zaaferowaną drobnymi ploteczkami; pannę posiadającą znaczną i wnikliwą znajomość spraw publicznych, a mimo to zaskoczoną konsekwencjami książęcego mezalianisu; bystrą obserwatkę wychowaną na wsi, która wszelako postrzega rzeczywistość wybiórczo i niedokładnie⁴⁴. Wypada zgodzić się z Wojciechowskim i Kotową⁴⁵, którzy sugerowali, że powieść Tańskiej — po raz pierwszy w historii polskiej literatury — zaprezentowała proces kształtowania się charakteru młodej kobiety. Pod wpływem wychowania w rodzinnym domu, edukacji na pensji, zetknięcia się z różnymi ludźmi, przyswojenia zasad towarzyskiego konwensu i wreszcie pod wpływem kolejnych przeżyć Franciszka nabywa doświadczenia, potrafi dokonać właściwego wyboru w świecie różnych wartości i z naiwnej pensjonarki przekształca się w pełną dumy i godności małżonkę księcia Kurlandii. W powieści są jednak wyraźne ślady procesu odwrotnego: wizerunek bohaterki, ukształtowany na podstawie dostępnych materiałów źródłowych, został w sposób dość sztuczny zinfantylizowany. Chronologiczny układ dziennika sugeruje, że ambicje Franciszki rosną i kształtują się powoli, że jej dojrzałość emocjonalna stanowi wynik niecodziennych przeżyć. Wystarczy jednak przeanalizować treść dwóch pierwszych zapisów, by zorientować się, że ich autorka dysponuje znaczną wiedzą historyczną, wyjątkowym rozsądkiem politycznym oraz zdumiewającą u szesnastolatki trafnością sądów. Jej osobiste ambicje są także wyjątkowe — narratorka chce dorównać najwybitniejszym stylistkom francuskim i przeszczepić na grunt języka polskiego zapoczątkowaną we Francji modę na piśmiennictwo kobiece. Jej wymagania

⁴⁴ Heroina *Dziennika...* przykładowo niemal zupełnie lekceważy przyrodę tak istotną dla modelu aksjologicznego epoki. A już na pewno daleko jej do „płakiwego podmiociku lirycznego z wiersza Karpińskiego [który — E. K.] bardzo silnie eksponuje elementy pejzażu”. Por. I. Opacki: „*W środku niebokręga*”. *Poezja romantycznych przełomów*. Katowice 1995, s. 105.

⁴⁵ I. Kotowa: *Wstęp...*, s. XXVIII–XXXIV; K. Wojciechowski: *O tak zwanych powieściach tradycyjnych Klementyny z Tańskich Hofmanowej*. „Pamiętnik Literacki” 1914–15. Zarówno Wojciechowski, jak i Kotowa wyraźnie zwracali uwagę na to, że „rozwój charakteru” bohaterki podporządkowuje Tańska znamienym tendencjom dydaktycznym.

wobec siebie wcale nie są małe, a aspiracje — niemal od pierwszych zdań zapisanych w „sekssternie” — nieprzeciętne.

Styl dziennika, ukształtowany już w kilkunastu pierwszych zapisach, nie ulega później znacznieszym zmianom; pobyt na pensji nie wpłynął właściwie na sposób pisania panny Krasieńskiej. Stąd wydaje się, że odnotowany przez badaczy sąd na temat ewolucji psychologicznej bohaterki znajduje swoje potwierdzenie nie tyle w obrębie samoistnych notatek dziennikowych, ile przez przerwy między nimi. Długie milczenie w okresach decydujących o przyszłości Franciszki kreuje ją na osobę dojrzałą, unikającą przedwczesnych stwierdzeń czy nieuzasadnionych przypuszczeń. Trudno dziś orzec, w jakim stopniu braki w materiałach źródłowych, utrudniając pracę Klementynie Tańskiej, wzmocniły jednocześnie psychologiczną prawdę o bohaterce, ale zależności tej nie można wykluczyć. Powieściowa Franciszka nie jest osobą przesadnie pobożną, co zgadza się z oświeceniowymi tendencjami epoki; nie dostrzega też trudów ani uroków podróży, właściwie nie zauważa prostych ludzi, co z kolei znajduje motywację w jej arystokratycznym pochodzeniu. Żadne ceremonie religijne — poza ślubem siostry — nie są godne „sekssternu” w pierwszym roku zapisków. Nawet Wielkanoc w obcym miejscu, na pensji, zostaje zauważona dopiero po roku — prawem kontrastu, a przecież Franciszka przyjeżdża tam w Wielką Sobotę, a opuszcza Madame Strumle tuż po Bożym Narodzeniu. Nawet w inicjalnych formułach datowania brakuje odniesienia do tych świąt, choć pojawiają się trzykrotnie sygnały: „Dnia 19 lutego, w wstępną środę” (popielcową, stanowiącą wstęp do Wielkiego Postu), „Dnia 26 lutego, w ostatni wtorek [karnawału — E. K.]”, „Dnia 2 kwietnia, w wielki czwartek”. Podczas pobytu w Warszawie Franciszka bez entuzjazmu towarzyszy księżnej Lubomirskiej przez osiem dni w klasztornych rekolekcjach, a uczestnictwo w publicznej kweście wielkopostnej ekscytuje ją z powodów zdecydowanie pozareligijnych.

Bohaterka powieści często podróżuje, ale pokonywanie przestrzeni nie jest dla niej godne opisów. Pierwsza w życiu wyprawa do stolicy, stosunkowo długa i dość uciążliwa, z potencjalnymi noclegami, z możliwością spotkań ciekawych ludzi — nie pozostawia śladu w dzienniku. Między wyjazdem z Maleszowej a wstąpieniem na pensję upływa dziesięć dni, spośród których trzy Franciszka spędza w Sulgustowie. Reszta czasu okryta jest tajemnicą. Przebieg podróży, wjazd do Warszawy, pierwsze wrażenia dotyczące tego miasta pozostają zupełnie poza zakresem zainteresowań tej skądinąd ciekawskiej osóbk.

Podobne niekonsekwencje lub „nieciągłości” dyskursu dyskwalifikują potencjalny autentyzm dziennika. Ujawniają, że nie jest to tekst „odnaleziony”, ale „podrobiony” na podstawie niekompletnych materiałów. Tym bardziej pomysł zaprezentowania losów księżnej kurlandzkiej przez swoistą autobiografię stanowi interesujący zamiar literacki.

Dziennik jako forma narracji jest metaforą nieciągłości, segmentacji, a nawet braku logiki. Oderwane zapisy mogą stanowić autonomiczne jednostki i nie podporządkowywać się prawom fabularnej implikacji. W przeciwieństwie do pamiętnika, który zakłada pewien dystans czasowy wobec opisywanych wydarzeń i konieczność uporządkowania faktów, dziennik wymaga konsekwencji przede wszystkim w obrębie fragmentu. Zasadą spójności nie musi też być wyłącznie logika, równie dobrze może nią być przypadkowość doznań, obserwacji czy emocji. Dlatego w dzienniku dopiero na podstawie dłuższej serii zapisów można odczytywać stabilność lub zmienność hierarchii wartości autora-narratora.

W powieści dziennikowej, której charakterystyczną cechą jest aprioryzm psychologiczny, kolejne zapisy winny sumować się w planie informacyjnym czy aksjologicznym, a historyczna powieść dziennikowa wymaga nadto zbieżności między wewnętrzną sylwetką bohatera, a istniejącymi materiałami źródłowymi. O ile w dzienniku podmiotowość narratora nie budzi na ogół wątpliwości, o tyle w powieści dziennikowej narrator zostaje swoiście uprzedmiotowiony. Stanowi wypadkową wielu czynników, takich choćby jak:

- 1) syntetyczny w stosunku do opisywanego świata charakter języka;
- 2) konwencja gatunkowa;
- 3) aprioryczny charakter teleologii autorskiej;
- 4) przypadkowa dostępność lub niedostępność materiałów źródłowych, obarczająca narratora odpowiedzialnością za nieciągłość, niespójność czy ograniczenia w informacyjnej warstwie tekstu;
- 5) przyjęte reguły kompozycyjne;
- 6) konieczność respektowania zasad komunikacji z czytelnikiem etc.

Niwelacja podmiotowości narratora w powieści dziennikowej pozwala spojrzeć na tekst *Dziennika Franciszki Krasieńskiej...* przez prymat problemów kompozycyjnych, a zwłaszcza przez funkcje rozmaitych „form nieciągłości”. Można w nim zauważyć „rozdarcia” między poszczególnymi płaszczyznami temporalnymi — czasem lektury, czasem pisanie powieści, czasem powstawania przywoływanych w powieści źródeł, czasem narracji uporządkowanej chronologicznie lub emocjonalnie, czasem narracji uwierzytelniającej formę dziennika. Istnieją zauważalne rozdarcia między skrótami długich chronologicznie ciągów wydarzeń a szczegółowością opisów niektórych drobiazgów.

Nieciągłość narracyjna w powieści dziennikowej bywa traktowana jako celowy zabieg uwierzytelniający wartość przyjętej formy literackiej⁴⁶. Nie-

⁴⁶ Por. R. Lubas-Bartoszyńska: *Od dokumentu do fikcji. (Rzecz o powieści autobiograficznej)*. W: *Taż: Między autobiografią a literaturą*. Warszawa 1993. Tamże obszerna bibliografia dotycząca stanu badań nad autobiografią i powieścią autobiograficzną. Por. także: P. Lejeune: *Pakt autobiograficzny*. Przeł. A. Labuda. W: *Tenże: Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*. Red. R. Lubas-Bartoszyńska, przeł. W. Grajewski i in. Kraków 2001.

mniej jednak konieczność porozumienia z czytelnikiem wymaga respektowania pewnych reguł komunikacyjnych. W szeroko rozumianym dyskursie powieściowym „braki” muszą być komplementarne do „obecności” sygnałów wskazujących na kulturowy kontekst. Ów kontekst stanowi gwarancję porozumienia i stwarza szansę na uzupełnienie luk w narracji.

Tymczasem w powieści Klementyny Tańskiej mamy wyraźne ślady kłopotów, z jakimi musiała borykać się autorka, by ten zapomniany lub społecznie nieznany kontekst chociaż częściowo odtworzyć. Dlatego literacka wartość *Dziennika Franciszki Krasińskiej...* wyraziście góruje nad jego wartością historycznokulturową, choć dla dzisiejszego odbiorcy intencja zabiegów, jakich dokonywała Tańska, może nie być wystarczająco czytelna. W powieści bowiem, mimo starań autorki, nie udało się odtworzyć stanu kultury arystokracji polskiej połowy wieku XVIII. Próba przedstawienia go przez pryzmat doświadczeń dostępnych człowiekowi początków wieku XIX pozornie się powiodła. Źródłem powodzenia powieści i przyczyną pozytywania jej za autentyk było przywoływanie nieznanej powszechnie faktografii oraz odwoływanie się do nieaktualnych — a więc odbieranych jako historyczne — zachowań i wyborów. *Dziennik Franciszki Krasińskiej...* był dla czytelnika sensacją, jedną z pierwszych polskich „powieści z wyższych sfer”. Mógł nią być dlatego, że Klementyna Tańska w bardzo niewielkim stopniu wykorzystала repertuar inwariantów w procesie rekonstrukcji kontekstu kulturowego opisywanej epoki — przeciwnie, opierała się przede wszystkim na idei różnicy oraz podkreślaniu specyfiki formacji społecznej, w którą wpisywała Franciszkę Krasińską.

Dziennik Franciszki Krasińskiej... wydaje się więc pod względem wierności antropologicznej przedsięwzięciem chybionym. Mimo potencjalnej ciągłości kulturowej między czasem narracji (1759—1761) a czasem tworzenia powieści (1825 rok), mimo częściowej wspólnoty aksjologicznej między epoką rokoka a preromantyzmem możliwość odtworzenia mentalności i sylwetki psychologicznej młodej kobiety sprzed sześćdziesięciu lat okazała się mało realna. Odmienność sytuacji politycznej i rysujące się transformacje modelu ekonomicznego; zmiany mody obejmujące wystrój wnętrz, ubiory, prestiż przedmiotów, a w konsekwencji przekształcenia zachowań wynikające ze zmiany otoczenia — wszystko to złożyło się na nie umotywowaną z perspektywy bohaterki potrzebę zapoznania potencjalnego czytelnika z warstwą faktograficzną, która winna być na tyle oczywista, by nie wymagała opisu. Ale właśnie opis stanowił gwarancję „archeologicznej wierności” rozumianej w duchu XIX wieku. Akontekstualizm kulturowy został zastąpiony w powieści ukłodem w kierunku przypadkowo dostępnych źródeł.

Zjawiska te zdradzają prawdziwą autorkę *Dziennika Franciszki Krasińskiej...* — ambitną dziewiętnastowieczną kobietę, opowiadającą się za wczesnymi formami emancypacji. Rekonstruując losy Franciszki, Tańska przedsta-

wiła własną wizję plusów i minusów kobiecej samodzielności. Dlatego losy swojej bohaterki podporządkowała tendencjom dydaktycznym. Nie oznacza to, że omawiany utwór jest głównie przyczynkiem do historii wychowania w Polsce. Znamienne są bowiem sygnały świadczące o historycznoliterackiej świadomości autorki. Do nich zaliczyć trzeba zarówno samą formę dziennika, jak i wewnątrzpowieściowe motywacje dla „uszycia seksternu” i wreszcie otwartą kompozycję całego utworu. Wiadomo, że poetyka przełomu XVIII i XIX wieku formę dziennika uznawała za atrakcyjną i prawdopodobną z psychologicznego punktu widzenia. W połowie XVIII wieku była to motywacja zdecydowanie przedwczesna, stąd w dzienniku Franciszki znajdują się wyjaśnienia, że jej przedsięwzięcie wzorowane jest na tradycji rodzinnej i szerzej — staropolskiej, która nakazywała spisywać ważne wydarzenia (sylwy). Taka teza pozwoliła autorce uniknąć niebezpieczeństwa notowania sentymentalnych wynurzeń pensjonarki, a ułatwiła selekcję wydarzeń godnych opisu. Należałoby też zaznaczyć, że Tańska dość konsekwentnie tłumaczy w powieści nieprawdopodobny dystans emocjonalny, jaki jej heroina ma wobec bieżących wydarzeń. Franciszka wspomina po prostu, że były one na tyle absorbujące, że w ich natłoku nie miała czasu na pisanie. Notowane po kilku dniach mogą już mieć walor obiektywizmu. Natomiast uznawana przez Kotową za efekt psychologiczny gwałtownie urwana konstrukcja dziennika, dopełniona następnie odautorską notką o dalszych losach Krasieńskiej oraz autentycznymi dokumentami, też może być odczytana jako świadectwo świadomości historycznoliterackiej Klementyny Tańskiej. Jest to bowiem z jednej strony przykład na popularyzowaną przez romantyzm otwartą kompozycję tekstu, a z drugiej — chwyt nawiązujący do znanej u schyłku XVIII wieku poetyki **fragmentu**. Właśnie fragmentaryczność, celowe i świadome pozbawianie utworu początku lub zakończenia miało stanowić rzeczywistość, niejako techniczno-literacką gwarancję psychologicznego prawdopodobieństwa.

Rola Tańskiej jako autorki takiego dziennika nie była łatwa. Obowiązywało ją zbyt wiele rygorów, nawiązywała do zbyt wielu zewnętrznych „dyskursów”, by właściwie rozwinąć każde potencjalne pole wypowiedzi. Jej wierność wobec źródeł potwierdzono już w wieku XIX, natomiast dzisiaj warto odnotować możliwości, jakie ujawniła w zakresie analizy psychologicznej. Należy tu zwrócić szczególną uwagę na zapis z 24 grudnia 1760 roku — pierwszy, który sprawia wrażenie autentycznego. Jest w nim rozpacz, zawód, świadomość chwilowego poczucia bezpieczeństwa pod opieką siostry, jest zaskoczenie zachowaniami najbliższych, a nade wszystko jest rezygnacja z dotychczasowego stylu, pełnego dystansu i świadczącego o wewnętrznej równowadze narratorki, na rzecz wyraźnej nerwowości. Franciszka porzuca konwencję chronologicznego prezentowania minionych zdarzeń, powraca do niej dopiero po chaotycznym nakreśleniu przyczyn własnej rozpacz. Zapis ten uznać można

za zdumiewająco nowatorski, zgodny raczej z poetyką dwudziestowiecznej powieści psychologicznej niż kryteriami artystycznymi obowiązującymi w literaturze sentymentalnej i romantycznej. Podobny charakter mają fragmenty następne, słabiej zdynamizowane, których naczelnym akcentem jest utrata poczucia bezpieczeństwa. Nowa i niejasna sytuacja, w jakiej Franciszka znalazła się po ślubie, konieczność dotrzymania tajemnicy, presja opinii publicznej, obawa przed unieważnieniem małżeństwa — wszystko to zostało przedstawione za pośrednictwem słabo uporządkowanych zapisków, nagle przerywanych zdań, powtórzeń, wykrzykników etc. Ta poetyka chaosu, świadcząca o wewnętrznych rozterkach, jest w sferze faktów potwierdzana informacjami o wzmożonej ruchliwości bohaterki, która nie może znaleźć dla siebie miejsca, podróżuje, zmienia domy i miejscowości, nie wie, co robić. O ile pierwsza część dziennika stanowi świadectwo dobrego przygotowania historycznego Klementyny Tańskiej, o tyle druga dobrze świadczy o jej zdolnościach do psychologicznej konstrukcji postaci. Ukazanie sposobu, w jaki skryte dziewczęce marzenia stają się źródłem życiowego dramatu młodej kobiety, to z jednej strony niewątpliwe osiągnięcie literackie, z drugiej zaś — przyczynek do interpretacji antropologicznej.

Antropologiczna interpretacja *Dziennika Franciszki Krasieńskiej...* dotyczy może rozmaitych warstw kulturowych realiów. Dane zawarte w poszczególnych zapisach pozwalają w jakiejś mierze odsłonić specyfikę formacji kulturowej, w której osadzona jest akcja powieści. Tropiąc ślady „obecności” i „braków”, a tym samym analizując dystrybucję zawartych w *Dzienniku Franciszki Krasieńskiej...* informacji, nie tylko odsłaniamy „archeologię” utworu i uzyskujemy pewien zasób wiedzy antropologicznej, lecz także szereg wiadomości na temat formalnej kompozycji tekstu.

Jednakże kilka ostatnich zapisów, ocenionych jako ważne dla psychologicznego wizerunku heroiny, należałoby zinterpretować dodatkowo ze względu na zawartą tam wiedzę antropologiczną. Każdy człowiek, który świadomie rzuca wyzwanie kulturowym regułom swojego czasu, przeżywa wstrząs psychiczny — zwłaszcza wówczas, gdy reguły te są bardzo wyraziste, a odstąpienie od nich grozi nieuniknionymi sankcjami. Gdy wyzwanie kulturze rzuca jednostka silna i pewna swej mocy, psychiczne konsekwencje zmagania z oporem tradycji i presją społecznych ocen mogą być łagodzone przeświadczeniem o konieczności podejmowania nowatorskich i normoburczych działań. Jeśli jednak przeciwko zastanym regułom występuje jednostka słaba lub nieświadoma konsekwencji własnych wyborów, jej wewnętrzna odporność wyczerpuje się już w samym akcie buntu. Skutki własnych wyborów i podjętych działań zdecydowanie ją przerastają.

Właśnie w takiej sytuacji znajduje się Franciszka Krasieńska już w kilka tygodni po ślubie z królewiczem Karolem. Książęcy mariaż był dziewczęcym marzeniem — na realne konsekwencje mezaliansu młoda małżonka nie była

zupełnie przygotowana. Miłość, fascynację fizyczną czy zauroczenie odległą perspektywą królowania trudno po latach od siebie oddzielić. Nie można więc definitywnie orzec, czy młoda dziewczyna naprawdę uległa porywom serca, czy też raczej perswazjom ambitnych krewniaków, którzy w sympatii księcia dostrzec mogli dla siebie niepowtarzalną szansę polityczną. Jednak bez względu na to, czy w grze o Karola Franciszka była graczem czy pionkiem, wydaje się, że niezbyt zdawała sobie sprawę z tego, iż ewentualny ślub nie kończy, a dopiero rozpoczyna okres wieloletnich starć z presją kulturowych zakazów i nakazów.

Wyjątkowa sytuacja, w jakiej znalazła się bohaterka powieści Klementyny Tańskiej, jest przez autorkę naszkicowana bardzo subtelnie, jak gdyby bez pełnej świadomości kulturowych realiów. Oddając głos swojej bohaterce, powieściopisarka zatarła ślady własnej kompetencji i w efekcie nie wiadomo, czy to autorka, czy bohaterka dysponuje ograniczoną wiedzą o kulturowych konsekwencjach pozornie fortunnego związku.

Rzeczywista Franciszka, młoda szlachcianka wyposażona w wiedzę odpowiednią dla swego stanu i pozycji społecznej była przygotowywana do zamążpójścia, do prowadzenia domu i pełnienia w nim tradycyjnych obowiązków. Otrzymała domową edukację, ukończyła pensję w stolicy, była ozdobą balów i kwes, umiała właściwie znaleźć się w wykwinnym towarzystwie. Nie oznacza to jednak, że tym samym była przygotowana do podjęcia obowiązków księżnej kurlandzkiej czy — tym bardziej — polskiej królowej. A już na pewno nie rozumiała, jakimi uciążliwymi, choć pozornie blahymi, konsekwencjami grozi jej utajnienie zawartego małżeństwa.

Młoda panna z jej sfery w połowie XVIII wieku była otoczona ścisłą kontrolą. Dbano, by nie wplątała się w niefortunne związki emocjonalne, by nie zrobiła niczego, co by ją mogło skompromitować i zdyskwalifikować na „rynku matrymonialnym”. Pilnowano skrzętnie, by, wybierając przyszłego męża, nie popełniła błędu i nie splamiła dobrego imienia rodu. Po ślubie z kolei obserwowano jej reakcje, sprawdzano jej umiejętności jako gospodyni, organizatorki przyjęć i spotkań towarzyskich, oceniano jakość małżeństwa i umiejętność dostosowania się młodej żony do nowych warunków. Ślub był tu znaczącą cezurą: rozpoczynał nowy etap w życiu kobiety. Wiązał się nie tylko z inicjacją seksualną, do której panna bywała nieprzygotowana, ale i z koniecznością zarządzania często dużym domem, dysponowaniem służbą, z publicznym podejmowaniem szybkich decyzji, prowadzeniem rachunków, planowaniem etc. Przechodząc spod władzy ojca pod opiekę męża, młoda kobieta zyskiwała nowy rodzaj wolności, ale i nowe obowiązki. Jednocześnie inaczej się ubierała (biżuteria, krój sukien oraz ich kolorystyka różniły się od jej strojów panieńskich), miała większą swobodę podróżowania, dysponowała częścią majątku.

Dlatego konieczność ukrywania przed ciekawym i bezwzględny światem własnego, legalnego przecież małżeństwa stawiała Franciszkę w niezwykle trudnym położeniu: zmieniając status, musiała zachować pozory niezmienności. Nie wolno jej było korzystać ze zwyczajowych przywilejów mężatki, musiała demonstrować niewiedzę w sprawach erotycznych, a jednocześnie, nie budząc niczych podejrzeń, zgrabnie unikać potencjalnych konkurentów. Każdorazowy dłuższy pobyt w jednym miejscu mógł wyzwolić w gospodarzach pragnienie wyswatania jej jakiemuś sympatycznemu młodzianowi, natomiast rzadkie i ukradkowe spotkania z mężem groziły kompromitującym macierzyństwem. Opuszczając rodzicielski dom, utraciła poczucie bezpieczeństwa, którego nie rekompensował jej sporadyczny kontakt z Karolem. W dodatku ciążyła jej świadomość mezaliansu i lęk przed ewentualną reakcją chorego króla Augusta na wiadomość o samowolnej decyzji syna.

Już Barbara Radziwiłłówna boleśnie odczuła konsekwencje królewskiego mezaliansu. Utrzymywanie w tajemnicy sformalizowanego związku nie było łatwe, ale dopiero oficjalne ogłoszenie wiadomości o ślubie i próba osadzenia Barbary na tronie okazały się ogniową próbą królewskiej miłości i zarazem ostatnim bastionem samodzielności władcy. Jednakże dla doświadczonej wdowy po wojewodzie wileńskim uciążliwości potajemnego małżeństwa były zapewne mniej dotkliwe niż dla wychodzącej pierwszy raz za mąż panny Krasieńskiej.

Podwójna pułapka, w jakiej znalazła się Franciszka, była nie do pozazdroszczenia, zwłaszcza że Karol już w kilka miesięcy po ślubie wyraźnie przestraszył się konsekwencji potajemnego małżeństwa. Nic więc dziwnego, że Tańska kazała swojej bohaterce ostatnie karty dziennika wypełniać w sposób chaotyczny i świadczący o całkowitym zagubieniu. Z perspektywy finalnych zapisów cały dziennik prezentuje się tak, jak gdyby bohaterka wyczerpywała powoli swoją odporność w procesie pokonywania przeszkód na drodze do miłości i małżeństwa. Stąd zawód, jaki ją spotkał, w chwili gdy zdawało się, że osiągnęła cel, był na tyle silny, by doszczętnie zburzyć jej pozorny spokój. Te fragmenty powieści, aczkolwiek „archeologicznie” poprawne, są jednak antropologicznie zupełnie nieczytelne, jeżeli wypreparujemy je z historyczno-kulturowego kontekstu.

Wielowarstwowość niedomówień tej części dzieła tworzy skomplikowaną „archeologię wiedzy”, w tym archeologię psychologii jednostki. Nie sposób orzekać o tym odpowiedzialnie bez szczegółowej analizy całokształtu powieściowego dyskursu, nie sposób pomijać pozatekstowego kontekstu, który część tych niedomówień tłumaczy. Nie można też o takiej szansie nie wspomnieć. W planie utworu różne serie wypowiedzi przeplatają się wzajemnie. Sama powieść też stanowi wypowiedź ilustrującą różne aspekty wyższego poziomu dyskursu i posiada takie „korelaty” jak choćby historia sporów, ocen i inter-

pretacji zarówno losów Franciszki Krasińskiej, jak i dziejów powieści Klementyny Tańskiej.

Przedstawiona tu próba odczytania *Dziennika Franciszki Krasińskiej...* dotyczy zaledwie kilku wybranych aspektów struktury powieściowej. Wydaje się jednak, że w analizie tak specyficznej formy literackiej jak historyczna powieść dziennikowa inspiracje kulturologicznymi badaniami Foucaulta mogą stać się interesującym metodologicznie uzupełnieniem tradycyjnych badań. W wypadku *Dziennika Franciszki Krasińskiej...* poszerzenie dziewiętnastowiecznej koncepcji „wierności archeologicznej” o archeologię „braku” i koncepcje transformacji dyskursu stwarza nową szansę interpretacyjną zarówno dla historyków literatury, jak i badaczy kultury. Natomiast poszerzenie jej o śladową nawet wykładnię antropologiczną czyni rekonstruowany dyskurs kulturowy czytelniejszym i przybliża szansę poznania opisywanej formacji.

Znajomość konwencji historycznoliterackiej pozwala zakładać, że stylizowana na dziennik intymny powieść historyczna Klementyny Tańskiej obfituje w rozmaite luki wynikające z braku dostępu autorki do odpowiednich danych źródłowych.

Znajomość konwencji antropologicznej nakazywałaby zapytać o kulturowe źródła tych braków. Nicobecność w dostępnej dokumentacji historycznej wielu oczywistych — zdawałoby się — informacji sugeruje, że mamy do czynienia ze swoistym tabu kulturowym, z ukrytym i nie werbalizowanym, acz czytelnym zakazem dokumentowania wydarzeń, które uznawano za społecznie naganne i bulwersujące.

Dzieje wszakże pełne są wzmianek o skandalach. Niektóre z nich, jak wspomniane małżeństwo Zygmunta Augusta z Barbarą Radziwiłłówną, wzniecały namietności i dyskusje długo po śmierci obojga bohaterów. Opisywano też szczerze różniczne momenty z ich życia, nie szczędzono domniemań i oszczerstw, nie szanowano ani prywatności, ani prawa do dobrego imienia króla i jego małżonki.

Przypadek Karola Wettyna i Franciszki Krasińskiej jest inny. Małżeństwo potencjalnego następcy polskiego tronu to niewątpliwy mezaliani, którego polityczne skutki tylko przypadkowo neutralizuje wstąpienie na tron Stanisława Augusta Poniatowskiego. Mimo to książę z saskiej dynastii Wettynów mógł poślubić skoliigaconą z najlepszymi polskimi rodami szlachciankę, zwłaszcza że nie zamierzał czynić z niej królowej. Nawet gdyby Krasińska nie spełniała warunków stawianych przyszłej kandydatce na żonę Wettyna, problem ten przestawał dotyczyć Polaków. Wystarczyło, że w przeciwieństwie do hrabiny Cosel została legalną małżonką księcia Karola, który zresztą nie wstąpił nigdy na tron saski.

Jednakże trzeba pamiętać, że w połowie XVIII wieku perspektywa osadzenia na tronie szlachcica czy szlachcianki nie budziła już tylu kontrowersji co

w połowie wieku XVI. Tradycje panowania Sobieskiego i Wiśniowieckiego, walka o tron Leszczyńskiego, wreszcie wybór Poniatowskiego w innym świetle stawiały samą perspektywę koronowania Krasińskiej poślubionej Wettynowi. Jednakże cenzura obyczajowa nakazywała wyciszenie dyskusji wokół tego małżeństwa z kilku powodów. Jednym była na pewno nadmierna samodzielność księcia Karola, który poślubił swoją wybrankę potajemnie i wbrew woli umierającego ojca. Drugim — niespodziewana koronacja Stanisława Augusta, popieranego przez carycę kontrkandydata na tron. Trzecią — dość powszechna świadomość, że losy monarchów bywają zmienne, a udana konfederacja (np. barska) mogłaby zmienić panującego. Wówczas Sas ożeniony z Polką miałby większą szansę na sprawowanie rządów; lepiej więc, by jego małżeństwo nie było przykrywką skandalu.

Od momentu, gdy wiadomość o małżeństwie Karola i Franciszki została ujawniona, księżna kurlandzka stała się postacią znaczącą na scenie politycznej. Przyznane jej przez sejm polski apanaże, podobnie jak stała pensja dla Marii Krystyny, córki książęcej pary, zdają się świadczyć, że szlachta polska, niechętna z natury rzeczy nadmiernym i nieuzasadnionym wydatkom, dla tych uzasadnienie dostrzegła.

Tym samym książęcy mezalians znalazł społeczną aprobatę, a los nietypowego Kopciuszka nie przestał budzić ciekawości, zazdrości i życzliwej sympatii.

Tabu i godność

Muszę przedmiotu do obrazów szukać koło siebie, przekonany, że nie ma rzeczy na świecie niegodnej uwagi i opisu, że przesąd dawny ograniczający ściśle przedmioty będące materiałem do pisania jest niesprawiedliwy.⁴⁷

J. I. Kraszewski

To *credo*, interpretowane jako opcja na rzecz programu literackiego romantyków⁴⁸, ma w przypadku Kraszewskiego znaczenie szczególne. Przywołując je u schyłku lat trzydziestych, a więc w dobie dojrzałego romantyzmu polskiego, pisarz mógłby być epigonem wcześniejszych podobnych deklaracji,

⁴⁷ J. I. Kraszewski: *Wspomnienia Wołynia, Polesia i Litwy*. Przygotował do druku i wstępem opatrzył S. Burkot. Warszawa 1985, s. 21—22.

⁴⁸ Tamże, s. 321.

gdyby nie fakt, że w sferze realizowania wspomnianego postulatu wykazał znamiennej inwencję. Z perspektywy czasu nowatorski charakter wielu jego propozycji przygaszony został przez utwory o wyższym stopniu perfekcjonizmu. Zastosowane formy i szczegółowe rozwiązania artystyczne stały się częścią ogólnej kultury literackiej. Niektóre utraciły swoją wartość na rzecz późniejszych ofert pisarskich — półtora wieku, jakie upłynęło od czasów powstania *Wspomnień Wołynia, Polesia i Litwy*, to przecież okres znamiennych dokonań w naszej historii literatury.

Uzasadnienie tezy o nowatorstwie Kraszewskiego, tezy dzisiaj nienowej, wymaga więc odniesień nie tylko do znanej pisarzowi tradycji literackiej, ale i do szeroko rozumianej kultury pierwszej połowy wieku XIX. Jego utwory nie miały przecież charakteru tekstów pisanych „do szuflady”. Z wielu względów Kraszewski chciał być poczytnym literatem, a to oznaczało konieczność — jak powiedzielibyśmy dzisiaj — „analizy rynku czytelniczego”, konieczność znalezienia takiej formuły pisarstwa, która mogłaby pogodzić ambicje programowo-artystyczne z oczekiwaniami odbiorcy. Nie należy przy tym zapominać, że właśnie pierwsza połowa XIX stulecia zapoczątkowała rozkwit kultury masowej, a Kraszewski stał się jednym z jej czołowych reprezentantów. Jak wiadomo, pierwsze jego próby literackie nie były przyjmowane zbyt przychylnie, a uznanie czytelników zdobywał wytrwałością i stopniowym poznawaniem upodobań literackiej publiczności. W latach trzydziestych i czterdziestych krąg czytelników zdecydowanie wykroczył już poza sferę elity społecznej, ale Mickiewiczowska wizja popularności *Pana Tadeusza* była jeszcze marzeniem lewicującego poety. Wprawdzie szerszy program narodowej edukacji zaproponowali dopiero pozytywści, jednak istotna rola w „rozczytaniu” warstw średnich przypadła właśnie pisarzom romantycznym, a wśród nich przede wszystkim Kraszewskiemu.

Próba pogodzenia postulatu „opisywania wszystkiego” z imperatywem uwzględniania potrzeb, przyzwyczajień i gustów odbiorcy musiała narzucić pewne rygory w sferze twórczości artystycznej. Na ile Kraszewski dysponował teoretyczną świadomością tych determinant, na ile był w tym zakresie intuicjonistą — jest dziś sprawą odrębnych badań. Pozostaje jednak faktem, że między biegunami tworzonymi przez zespół wewnętrznych przekonań i zewnętrznych ograniczeń sytuować wypada zwłaszcza te prace pisarza, które jako pierwsze zaczęły budzić uznanie.

W ich kręgu należałoby więc umieścić *Ulanę* — powieść inaugurującą cykl ośmiu utworów zaliczanych do tzw. powieści ludowych. Analiza antropologiczna tego tekstu jest pozornie przedsięwzięciem mało skomplikowanym. Stosunkowo niewielka literatura przedmiotu dość konsekwentnie wskazuje na prekursorski dla polskiego romantyzmu charakter powieści. Uznając ją za „ludową”, interpretatorzy najczęściej zwracają uwagę na interwencyjny aspekt

utworu. Podkreślają jednocześnie znajomość realiów, jaką zademonstrował Kraszewski, znaczną rolę przypisując w tym jego wędrówkom po ziemiach wschodnich. Kierunek potencjalnej analizy antropologicznej, wyznaczony tradycją dotychczasowych opracowań, nakazywałby więc podjęcie badań nad obrazem chłopskiej kultury Polesia. Za takim ujęciem przemawiałaby również konwencja polskich badań etnograficznych i folklorystycznych, które już w pierwszej połowie XIX stulecia orientowane były na poszukiwanie specyfiki i odrębności kultury ludowej.

Pojęcia „lud” i „ludowość” są jednak wieloznaczne⁴⁹. Dlatego też warto pamiętać, że choć tradycja wydawnicza oraz interpretacyjna sytuują *Ulanę* w kręgu „powieści ludowych”, to sam autor zaakceptował umiejscowienie jej wśród „powieści sielskich”⁵⁰. Nadał jej też podtytuł — *powieść poleska*. Obie uznane przez Kraszewskiego kwalifikacje są semantycznie komplementarne, w przeciwieństwie do znacznie węższej formuły, jaką sugeruje określenie: „powieść ludowa”.

„Powieść sielska” mogła, a nawet powinna odnotować istnienie w obrębie wsi dwóch generalnych stylów życia — chłopskiego i szlacheckiego. Podtytuł *powieść poleska* jest tu dodatkową wskazówką topograficzną, informującą, że na opisywanych terenach style owe odznaczały się dodatkową specyfiką. Przyjęcie kwalifikacji „powieść ludowa” zmienia kierunek interpretacji i nakazuje koncentrowanie uwagi na kontekście kulturowym tytułowej bohaterki. Zważywszy na nowatorski charakter przedsięwzięcia Kraszewskiego i proponowaną przez niego formę wprowadzenia tematu chłopskiego do literatury, interpretacja taka jest uzasadnianym przedmiotem dociekań historyczno-literackich.

Jednakże analiza antropologiczna utworu wymagałaby uwzględnienia zarówno sfery, która kształtuje tożsamość kulturową obojga bohaterów, jak i wielu innych poziomów tekstu. Płaszczyzną odniesienia zawsze będzie tu rzeczywistość pozatekstowa, która w obrębie powieści znalazła swoje artystyczne przetworzenie. Istota analizy antropologicznej nie polega jednakże na inwentaryzacji form najbardziej typowych i charakterystycznych, zmierza ona raczej do zrekonstruowania na podstawie tekstu pojemności opisywanych w nim wzorów kulturowych⁵¹. Informacje zawarte w utworze literackim,

⁴⁹ F. Ziejka: *W kręgu mitów polskich*. Kraków 1977; E. Jaworski, E. Kosowska: *Antropologia i hermeneutyka. O tekstach Józefa Ligęzy*. Katowice 1994, s. 31–47.

⁵⁰ J. I. Kraszewski: *Wybór powieści*. Oddział I: *Powieści sielskie*. Oprac. K. Kraszewski. Warszawa 1880.

⁵¹ Jedną z koncepcji wzoru kulturowego zakłada, że stanowi on serię zachowań lub wytworów, które mieszczą się w społecznie rozpoznawalnych granicach. Serię tę tworzy wielość realizacji indywidualnych. Średnia najczęściej występujących zachowań utożsamiana jest zwykle z reakcją typową i znajduje swoje odbicie w konstrukcjach językowych. Por. R. Linton: *Kulturowe podstawy osobowości*. Przeł. A. Jasińska-Kania. Warszawa 1975.

mimo fikcji i deformacji artystycznej, z reguły mieszczą się w jednym z poziomów kulturowego prawdopodobieństwa. Celem analizy antropologicznej nie jest więc wykazanie, że — przykładowo — w poleskiej wsi Jezioro dziecić miał romans z pańszczyźnianą chłopką. Istotniejsze jest sprawdzenie, czy w kulturze pierwszej połowy XIX wieku możliwość taka istniała, czy stanowiła akceptowany czy też nie akceptowany oficjalnie wzór zachowań i jakie w związku z tym wywoływała konsekwencje. Prezentując własną wersję takiej sytuacji, Kraszewski stworzył tekst, który — analizowany metodami współczesnej antropologii kulturowej — stać się może cennym źródłem do rekonstrukcji złożonej całości, jaką tworzyła nasza kultura na początku ubiegłego stulecia.

Główny wątek powieściowy, usytuowany w realiach wsi poleskiej, dostarcza interesującego materiału do analizy kulturowej tamtejszej społeczności. Jednakże tekst literacki jest strukturą celową, podporządkowaną swoistym prawom. Na interpretację wydarzeń zlokalizowanych przez Kraszewskiego na Polesiu w istotny sposób wpłynęła szeroko rozumiana kultura literacka epoki, w jakiej przyszło mu tworzyć. Stosunek do tradycji literacko-artystycznej, ograniczenia płynące z wyboru wyrazistej formy gatunkowej, konieczność respektowania językowych norm stylistycznych i kompozycyjnych, próba poszerzenia repertuaru tematów uznawanych za właściwe i odpowiednie dla literatury, świadomość upodobań i oczekiwań czytelnicznych — wszystko to znamienne określało sposób, w jaki pisarz mógł zrealizować swoją wizję kulturowego kontekstu *Ułany*. Przy analizie antropologicznej informacje na temat kultury literackiej epoki, zawarte w tekście powieściowym, stanowią ważny poziom interpretacyjny. Pozwalają bowiem na odsłonięcie wielu determinant ówczesnego stosunku do ludu i ludowości. Manifestował się on zarówno przez szereg deklaracji ideowo-artystycznych, jak i pisarską praktykę twórczą. Kraszewski, podejmując temat chłopski, a w istocie próbę opisu wielorakich więzi kulturowych na terenie wsi, zaproponował również określony sposób prezentacji tego zagadnienia. Analiza owego sposobu winna być przeprowadzona metodami filologicznymi zgodnie z charakterem materiału będącego przedmiotem badania⁵², ale wnioski z niej płynące mogą wydatnie wspomóc analizę antropologiczną.

Niektórzy badacze Kraszewskiego zwracają uwagę na jego niezwykłą dbałość o zachowanie realiów etnograficznych. Lektura powieści ujawnia istnienie wielu fragmentów o charakterze opisowo-rejestrującym. Z perspektywy rozwoju fabuły pełnią one funkcję retardacyjną — zdecydowanie zmniejszając dynamikę wydarzeń, akcentując jednocześnie referencjalny wymiar tekstu. Jednakże zastosowanie przez Kraszewskiego takiej metody twórczej daje ostatecz-

⁵² Por. K. Bartoszyński: *Piorem wypożyczonym. O niektórych formach prozy Kraszewskiego*. W: Tenże: *Powieść w świecie literackości*. Warszawa 1992.

nie znamienne zniekształcenie opisywanej rzeczywistości. Wplatając w tekst powieści fragment o znamionach opisu etnograficznego, pisarz rezygnuje z autonomii fabularnej na rzecz eksponowania funkcji dydaktycznej i poznawczej. Czytelnik więc ma podstawy przypuszczać, że wiedza przez niego zdobyta w trakcie lektury daje rzetelny obraz wytworów lub zachowań kulturowych. Tymczasem bliższa analiza ujawnia, że opis taki, będący wyliczeniem cech lub inwentarzem przedmiotów, nie wyczerpuje zagadnienia, że jest niepełny. Ale jego forma i miejsce w utworze sugerują kompletność.

W środku izby stół jeden, dzieża — matka chlebobajna w rogu izby na ławie pod świętym obrazem, czasem jeszcze kołyska dziecięca.

I krosna tkackie. Nic zbytkowego, nic ponad najpierwsze potrzeby życia, żadnego wspomnienia, żadnego uczucia przywiązane do przedmiotu nie znajdziesz.⁵³

Natomiast we *Wspomnieniach...* opis jest pełniejszy:

Przez wysoki próg wchodzi się do białej izby, paradnej, gdzie jest piec, na którego przodzie palą się kłaki smolne, koło pieca ława, w głębi poczęte krosna, kołyska dla dziecka i stół także otoczony ławami. Ściany dookoła opasują ławy. Ku drzwiom stoi ceber, rażka, garnki na półkach i kwarta stara. W głębi, w kątku pod obrazem dzieża chlebna szanowna poważne zajmuje miejsce pod opieką błyszczącej N. Panny, roztaczającej nad nią swój płaszcz gwiazdzisty.⁵⁴

Potrzebom antropologicznej analizy opisu kulturowego lepiej odpowiadają *Wspomnienia...* Mimo że dziełko to, podporządkowane literackim tradycjom podróży i romantycznej poetyce fragmentu, posiada większe walory artystyczne niż poznawcze. I w nim zastosował autor styl opisu, który można uznać za dominujący także i w późniejszych powieściach „ludowych”. Istotne znaczenie mają tu dwa czynniki: pierwszy z nich to typ obserwacji nastawiony na rejestrowanie zjawisk nowych, nieznanych, dziwnych, szokujących, egzotycznych lub niekiedy komicznych — a więc atrakcyjnych dla potencjalnego czytelnika. Jeżeli nawet wytwory czy zjawiska nie są niczym szczególnym, to specjalnego znaczenia nabiera w trakcie opisu ich ilość (symbolizująca przykładowo nędzę⁵⁵) lub jakość (sygnał poziomu cywilizacyjnego). Czynnikiem

⁵³ J. I. Kraszewski: *Ulana. Powieść poleska*. Wstępem poprzedził, przygotował do druku i przypisami opatrzył S. Burkot. Warszawa 1985, s. 42. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

⁵⁴ J. I. Kraszewski: *Wspomnienia...*, s. 32.

⁵⁵ Por. E. Kosowska: *Nędza*. W: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Red. J. Bachórz i A. Kowalczykowa. Wrocław 1991.

drugim jest znamienne podporządkowanie prezentowanych treści konwencji literackim, a szczególnie normom estetyczno-stylistycznym. Mimo dążenia do dokładności w odtwarzaniu realiów Kraszewski potrafi zrezygnować z wyliczenia bardzo istotnych dla przedstawianej rzeczywistości elementów, pod warunkiem że takie posunięcie gwarantuje zadowalający efekt artystyczny.

Trudno mieć pretensje do pisarza o zastosowanie takiej techniki, ale warto też spojrzeć na etnograficzne i folklorystyczne opisy w *Ulanie* z pewnym dystansem. Tradycyjny etnograf mógłby w takim wypadku poprzestać na stwierdzeniu, że powieść stanowi dla niego źródło pomocnicze⁵⁶. Antropologa winno zainteresować, jakie czynniki kulturowe wpłynęły na kierunek i skalę artystycznej deformacji. Odpowiedź na to pytanie wymaga badań mających na celu usytuowanie Kraszewskiego w kulturze literackiej epoki, rekonstrukcję jego poglądów filozoficznych i społecznych, sprawdzenie umiejętności warsztatowych oraz odtworzenie celu podjęcia tematów wiejskich. Należałoby zwłaszcza rozstrzygnąć, w jakim stopniu jego powieści były realizacją apriorycznych tez programowych, a w jakim stanowiły autonomiczną propozycję ideową i artystyczną.

Zainteresowania rustykalne nie były przecież domeną romantyków. Pojawiały się już znacznie wcześniej — w renesansowej literaturze ziemiańskiej, w werystycznych sielankach Szymonowica, w kostiumie sentymentalizmu. Nawet między motywami skłaniającymi Mickiewicza do tworzenia *Ballad i romansów* a genezą *Ułany* nie można postawić znaku równości. W ciągu dwudziestu lat konwencja romantyczna także uległa przemianom. *Ułana* nie jest już tylko kolejną wersją motywu krzywdy drastycznie przedstawionej w baładowym świecie *Rybki*. Raczej należałoby widzieć w niej kontynuację tego nurtu tradycji literackiej, u którego źródeł stał z jednej strony Jean Jacques Rousseau, a z drugiej — Johann Wolfgang Goethe. Deprawacyjny charakter postępu cywilizacyjnego jest dla fabularnej konstrukcji *Ułany* elementem niezwykle ważnym. Główny bohater powieści, skrzywdzony i oszukany, ofiara przewrotności fałszywych przyjaciół, szuka ukojenia w odległej wiosce, wolnej od demoralizujących wpływów miasta. Nie powołuje się przy tym na znajomość koncepcji Rousseau, natomiast zgodnie z jego założeniami ulega instynktom i szuka wewnętrznego odrodzenia w kontaktach z naturą. Z kolei tytułowa bohaterka, szlachetna i prostolinijna wieśniaczka, wyposażona jest na wzór kobiet rousseau'owskich w daleko idące poczucie odpowiedzialności, na tyle silne, by długo przeciwstawiać się uwodzicielowi, a później wymierzyć sobie karę za niewczesną uległość. Przeświadczona od początku o braku perspektywy dla miłości między szlachcicem i pańszczyźnianą chłopką Ułana — zgodnie z prawami natury — ulega silniejszym od jej woli emocjom, a zdrada

⁵⁶ J. S. Bystron: *Materiały literackie*. W: Tenże: *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*. Lwów 1926.

ukochanego doprowadza ją do samobójstwa. Umiera z przekonaniem, że „Taka miłość tak się skończyć musiała” (s. 142). W niemal siedemdziesiąt lat po *Cierpieniach młodego Wertera* wyemancypowana emocjonalnie heroina powieści Kraszewskiego wybiera śmierć w przeświadczeniu, że to jedyna droga przerywająca tragiczne następstwa miłości.

Czy jednak zasadnicze zręby powieściowego świata są tylko fikcją literacką, wspomaganą z jednej strony zasłyszanymi we wsi opowieściami, a z drugiej tradycją filozoficzno-literacką? Czy żywa w ówczesnej Europie znajomość idei Rousseau kazała Kraszewskiemu **ukreować** obraz poleskiej kobiety, czy też jego kontakty z kulturą ludową i obserwacje zachowań chłopskich pozwoliły mu zweryfikować tezy francuskiego filozofa? Jaką rolę w konstruowaniu kulturowego kontekstu bohaterki odegrały przyzwyczajenia i upodobania potencjalnego czytelnika?

Odbiorca powieści o losach Ulany musiał być przecież człowiekiem na tyle wykształconym, by móc przeczytać utwór. Obszerne partie opisujące Polesie i ludową kulturę materialną tych terenów wskazywałyby, że utwór przeznaczony był dla czytelnika nie znającego tych realiów (*nota bene* nieliczne podróże odbywane po tych niedostępnych okolicach w połowie wieku czyniły z Polesia krainę niemal egzotyczną). Jednocześnie potencjalny czytelnik *Ułany*, lepiej lub gorzej znający realia kultury chłopskiej swojego regionu, wyposażony był prawdopodobnie w zespół informacji potocznych i wachlarz kryteriów zezwalających na merytoryczną ocenę wartości tejże kultury. Rozziew między obawą urażenia czytelnicznych gustów a chęcią zaprezentowania głębszej analizy kulturowych zachowań wiejskich bohaterów zaowocował w narracji mitycznym zaksjologizowaniem dyskursu. Prezentując niezbite dowody racjonalności chłopskiego myślenia, Kraszewski twierdzi jednocześnie, że Poleszacy reprezentują „stan wpół dzikiego ludu, nie myślącego o niczym nad zaspokojenie pierwszych swych potrzeb zwierzęcych” (s. 42). Uznając „święty obrazek” za godny wzmiankowania element, zdobiący wnętrza chaty, dodaje, że w tym wnętrzu „żadnego uczucia przywiązanego do przedmiotu nie znajdziesz” (s. 42). Niemal na każdej stronie powieści znaleźć można podobny typ wartościującego komentarza, który ma na celu jak gdyby stępienie w świadomości czytelnika rzeczywistej wymowy przytaczanych faktów. „Dzikość”, „pierwotność”, ciemnota i zacofanie poleskiego ludu podkreślane są niemal na każdym kroku. Niewykluczone, że właśnie ta buforowa funkcja odnarratorskich ocen zmniejszyła radykalizm powieści bardziej niż sugerowane przez krytyków osłabienie społecznej wymowy utworu za pośrednictwem kreacji sympatycznej postaci uwodziciela.

Jeżeli więc analiza *Ułany* miałyby być przeprowadzona w sposób wyczerpujący, jej istotnym poziomem winna stać się refleksja nad wpisaną w tekst literacką kulturą epoki. Przyjęcie takiej tezy sugeruje, że omawiana powieść

stanowi utwór wielopłaszczyznowy, a jedną z przyczyn jej semantycznej złożoności jest zjawisko pozornego izolacjonizmu systemów i podsystemów kulturowych pozostających w sferze wiedzy i doświadczeń narratora.

Zasadniczy wątek tematyczny zarysowany w *Ulanie* usytuowano na pograniczu światów: szlacheckiego i chłopskiego. W planie fabularnym nastąpiła tu konfrontacja obu systemów, która zarówno odsłoniła zintegrowany charakter każdego z nich, jak i ujawniła zakres rzeczywistych i potencjalnych powiązań między nimi. Stabilność struktury społecznej wspartej na poddaństwie chłopca, konieczność świadczeń natury ekonomicznej i prawnie gwarantowany podział obowiązków — przyczyniły się do ukształtowania w toku dziejów odmiennych stylów życia na terenie wsi. To zróżnicowanie było przestrzegane przez obie zainteresowane strony, ale motywacje podkreślenia odrębności miały różną genezę. Szlachta manifestowała poczucie wyższości, przeświadczenie o randze tradycji i dziejowym posłannictwie, wskazywała na religijne i polityczno-prawne gwarancje własnej pozycji społecznej, a umacniała je przez system edukacyjny i staranne egzekwowanie przywilejów.

Bohater *Ułany* jest silnie w tej strukturze osadzony. Edukacja uniwersytecka i kontakty z awangardą społeczno-intelektualną modernizują do pewnego stopnia jego myślenie, ale w istocie pozostaje on nadal szlachcicem przekonanym o własnej wyższości; prawnie i moralnie odpowiedzialnym za podległych mu chłopów, korzystającym z ich pracy i dyskontującym istniejące przywileje dla realizacji własnych indywidualnych celów. Przed skrajnymi nadużyciami wobec podporządkowanych mu ludzi broni go zarówno system prawny, jak i zaakceptowane normy etyczne. Nie zmienia to jednak faktu, że ograniczenia te, regulujące codzienne stosunki między dworem a wsią, ulegają znamienym i tragicznym w skutkach rozluźnieniom. Dysponując prawnie zagwarantowaną przewagą, Tadeusz narusza istotne kulturowe tabu, zwyczajowo obowiązującą granicę między światem szlacheckim i światem chłopskim. W konsekwencji powoduje to śmierć dwóch osób.

O ile uprzywilejowana sytuacja dziedzica może wpłynąć na rozszerzenie zwyczajowych kontaktów między dworem a wsią, o tyle w interesie chłopów leży daleko posunięty izolacjonizm. Przeświadczeni z reguły o stabilności hierarchicznej struktury społecznej znają oni dokładnie zakres prawnych i konwencyonalnych obowiązków na rzecz dworu. Kraszewski nie odmawia im tej wiedzy. Okseń, mąż Ułany, wysłany w podróż do Łucka, nazajutrz po powrocie z Berdyczowa wyraźnie daje do zrozumienia, że takie polecenie jest nadużyciem ze strony ekonoma. O jego wyjeździe decydują jedynie argumenty ojca, który wprowadzie boi narazić się dziedzicowi, ale rozumie też, że polecenie wydane zostało zgodnie z obowiązującym prawem i dotyczy wszystkich, „co konie mają, bo to pod żołnierzy, to nie dworska sprawa, ale skarbową, cesarską” (s. 99).

Konserwatyzm wielu zachowań i wytworów chłopskiej kultury wydaje się pochodną dbałości o utrzymanie zakresu tradycyjnych obowiązków pańszczyźnianych — zmiana może przecież przynieść dodatkowe obciążenia. Programowy izolacjonizm staje się tym samym swoistą obroną dostępnych chłopu obszarów wolności. Romans Ulany z młodym dziedzicem nie tylko pozbawia Oksenia praw małżeńskich, ale i podważa patriarchalny charakter chłopskiej rodziny. Zgodnie z tradycją mąż odpowiada za postępowanie żony — w tym wypadku nie może nawet zastosować zwyczajowej kary (bicia), bo grożą mu prześladowania. W normalnych warunkach dziedzic nie wtrącał się do zatargów małżeńskich czy rodzinnych, chociaż był upoważniony do czuwania nad moralnością poddanych. W chwili, gdy stał się stroną zainteresowaną osobiście, nikt we wsi nie miał wątpliwości, że ukaranie Ulany spotka się z natychmiastową interwencją zakochanego panicza. Pozbawiany władzy we własnym domu Okseń traci prestiż w gromadzie, co odczuwa szczególnie dotkliwie jako jeden z najbogatszych, a tym samym i najbardziej poważanych gospodarzy.

Dystans wobec dworu i dziedzica ma więc swoje głębsze uzasadnienia. Poza obowiązującymi normami prawnymi, których egzekutorem jest właściciel wsi, chłopci dysponują przecież własnymi formami kontroli społecznej, zasadami wewnętrznego patriarchy, sposobami organizacji pomocy wzajemnej, tradycjami wspólnej pracy i wypoczynku. Ułana docenia tę odrębność, kiedy zwrócona przeciwko niej niechęć środowiska nie pozwala jej już na udział w codziennym życiu wioski. Zdecydowany opór przeciwko poszerzaniu formalnych i nieformalnych kontaktów z dworem jest więc nie tylko wyrazem zacofania i konserwatywnych tendencji, stanowi również efekt racjonalnych wyborów i dbałości o ochronę prawa do odrębnego stylu życia, do możliwie najszerszego marginesu wolności i zachowania godności ludzkiej w istniejących warunkach. Potępienie, jakie spotyka Ulanę, nie ma jedynie przesłanek moralnych — zgodnie z sugestią Kraszewskiego wierność małżeńska nie była cnotą najczęściej przestrzeganą na polskich wsiach — ale nawiązanie emocjonalnych kontaktów z młodym właścicielem stało się groźbą dla wszystkich mieszkańców wsi, zburzyło poczucie bezpieczeństwa. Naruszyło także dotychczasowy porządek życia we dworze.

Warto więc podkreślić, że sytuacja, której nie przewidywał oficjalny system żadnej z kultur, uaktywniła zachowania mogące stanowić kolejną płaszczyznę antropologicznej analizy utworu. W kulturze wsi pojawiła się znamienna forma obrony przed niepożądanym zbliżeniem. Chłopi celowo i świadomie podjęli działania nastawione na **niedostrzeganie** powstałej sytuacji. Ułana stara się nie ujawniać swojej miłości, jej teść — podobnie jak ojciec — udaje, że nie zauważa nocnych wypraw synowej lub wierzy w jej usprawiedliwienia. Wszyscy mężczyźni w rodzinie doradzają zdradzonemu mężowi największą

ostrożność w postępowaniu, sugerując wręcz, że wiarołomną kobietę należy ukarać pod pretekstem innego przewinienia.

We dworze też stosuje się taktykę ukrywania wiedzy o pojawieniu się niekonwencjonalnej formy kontaktów ze wsią. Znamienne, że sam Tadeusz mimo władzy, jaką w systemie pańszczyźnianym posiada nad podległymi chłopami, długo i bezskutecznie stara się o względy Ulany, dbając jednocześnie, by swoim zachowaniem nie wywołać skandalu. Młody szlachcic może grozić, że opór wieśniaczki pociągnie za sobą jego zemstę. Formy tej zemsty są jednak ograniczone i Ułana zna dobrze ich repertuar:

A cóż mi pan zrobisz? — spytała — Każesz bić? Czyż i tak mnie nie biją?
Odbierzesz chleb? I tak go niewiele, a dzieci małe, w rekruty nie oddasz.
s. 65

Stanowczy opór kobiety zdecydowanej na użycie noża we własnej obronie skutecznie powstrzymuje zaloty Tadeusza. Młodemu paniczowi nie zależy na rozgłosie, o czym Ułana wie nadto dobrze: „Gdyby kto nadszedł, musiałabym krzyczeć i wstyd by było” (s. 66) — ostrzega.

Dominująca pozycja społeczna nie jest więc wystarczającym powodem, by nawiązać przelotną miłość z wieśniaczką. Tadeusz musi przekonać ją o swoich uczuciach, pozyskać wzajemność, oczarować perspektywą niezwyklej miłości, by ten niekonwencjonalny romans mógł dojść do skutku. Ale zdobycie Ulany nie ułatwia wcale sytuacji. Konieczność ukrywania tego związku obowiązuje nadal i to nie tylko zainteresowaną parę. Zanim Ułana zamieszka we dworze, zakochani spotykają się w lesie i na mogile — w odludnym miejscu, omijanym przez mieszkańców wsi (tabu). Przypomnijmy sobie pochodzącą z tego czasu rozmowę starego Jakuba z ekonomem Lisowskim — w pełnych aluzji i niedomówień sformułowaniach obaj komentują zachowanie dziedzica, ale konwencja wymaga, by unikać bezpośredniego ferowania opinii. Owa taktyka niedostrzegania zjawiska uznawanego za naganne kończy się z jednej strony aktem podpalenia dworu, czyli wykorzystaniem tradycyjnej sankcji kulturowej, jaką dysponował skrzywdzony chłop, z drugiej natomiast wyjazdem dziedzica, mającym wszelkie cechy ucieczki. Ślub Tadeusza i samobójstwo Ulany sprowadzają kontakty między chłopami a szlachcicem do tradycyjnej płaszczyzny. Jednakże dla badań antropologicznych ten krótki czas wzajemnej konfrontacji odśłania systemowy charakter obu kultur i stwarza istotną płaszczyznę interpretacji.

Obowiązujący przedział między dworem a wsią zostaje ujawniony w procesie szerszych niż zazwyczaj kontaktów. Tadeusz może za pośrednictwem ekonoma zlecać poddanym sobie chłopom różnego rodzaju prace, żeby jednak przekroczyć próg garnarczowej chaty, musi poszukać pretekstu. Wstępuje, by napić się wody.

Trzeba albowiem wiedzieć, że Tadeusz nigdy po wsi nie chodził, nigdy w chatach nie był.

s. 55

Dzięki takiemu postępowaniu miał opinię „pocziwego” i nie zamierzał jej tracić. W powieści przedstawiony został jako człowiek wrażliwy, który ściągnął nieszczęście na całą rodzinę Honczarów głównie przez swoją młodość, niedoświadczenie i autentyczne uczucie, jakim zapalał do żony Oksenia. Na wieść o śmierci męża Ulany Tadeusz mdleje, mimo że uprzednio obiecywał mu karę za podpalenie dworu. Nie jest to zapewne zachowanie typowe dla szlachcica, ale trudno zaprzeczyć, że mieści się ono w granicach romantycznych wzorców reakcji emocjonalnej. Ponieważ dzięki takim odruchom młody panicz wykracza poza stereotyp cynicznego uwodziciela, powieść Kraszewskiego oceniana była jako nie dość jednoznaczna ideowo⁵⁷. Dla badań antropologicznych właśnie takie niuanse mają wartość szczególną, gdyż ilustrują nie tylko najbardziej charakterystyczne formy realizacji wzorów kulturowych, ale także ich skalę i wewnętrzne różnicowania.

Postać Tadeusza, aczkolwiek w powieści mniej eksponowana niż Ulany, dostarcza sporo materiału analitycznego do badań nad kulturą kresowego ziemianstwa pierwszej połowy ubiegłego wieku. Przytoczone przykłady stanowią zaledwie powierzchowną interpretację kilku wybranych zachowań, których system można zrekonstruować na podstawie zarejestrowanych przez Kraszewskiego informacji.

Kultura szlachecka była w omawianym okresie przedmiotem wielu różnych utworów literackich. Jeden z przejawów twórczej inwencji autora *Ułany* stanowiła jednakże próba skonfrontowania owego świata szlacheckiej kultury ze sferą kultury ludu. Chcę szczególnie podkreślić ten aspekt, gdyż Kraszewski nie tylko „dokonał literackiego uobywatelnienia chłopą”, ale i pokazał szlachtę od strony nie eksploatowanej przez literaturę. Właśnie sfera granic i podziałów, dobrowolnych i przymusowych codziennych kontaktów między społecznościami żyjącymi na niewielkim obszarze była istotnym osiągnięciem kulturologicznym pisarza.

Co najmniej do czasów Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego zainteresowanie tradycjami ludowymi było częścią programu ideowego frakcji postępowych pisarzy i folklorystów. Jednak materiały zbierane przez Żegotę Paulego, Wacława z Oleska, Kazimierza Władysława Wójcickiego i innych, kładących nacisk na odrębność kultury chłopskiej, zagubiały warstwę dokumentującą rozległą sferę jej współistnienia z kulturą szlachecką i miejską. Kraszewskiemu

⁵⁷ E. Dembowski: *Ułana, powieść poleska*. „Przegląd Naukowy” 1843, nr 16, s. 317—318. Przedruk: E. Dembowski: *Kronika piśmiennicza polska*. W: Tenże: *Pisma*. Oprac. A. Śladkowska, M. Żmigrodzka. T. 3: *Pisma ogłoszone w roku 1843*. Warszawa 1955, s. 246—247.

udało się ten błąd zminimalizować. Jednocześnie jego prezentacja kultury chłopskiej została dzięki zastosowaniu formy powieściowej w znacznym stopniu sfunkcjonalizowana. Pisarz nie rekonstruował modelu społecznego współżycia w obrębie wsi, nie systematyzował wzorów zachowań, ale do ich prezentacji wykorzystał fabularną warstwę utworu, nie przypuszczając zapewne, że z biegiem czasu większą wartość dokumentacyjną uzyskać mogą fragmentaryczne opisy sytuacyjne niż uporządkowane literacko charakterystyki poleskiej kultury materialnej, na które zwracał szczególną uwagę.

W świetle tej funkcjonalizacji kulturowa oprawa głównej bohaterki staje się szczególnie atrakcyjna badawczo. Już ze wstępnej analizy wynika, że człowiek wychowany w kulturze chłopskiej uwikłany jest w wiele zależności, norm, nakazów i zakazów kształtujących jego zachowania, wiedzę i sposób myślenia. Ma on swoje miejsce w strukturze rodzinnej i gromadzkiej, dzięki któremu zyskuje prawo do posługiwania się określonymi znakami społecznego prestiżu. Wzorce edukacyjne, na jakich od dzieciństwa budowana jest jego świadomość, oparte są na doświadczeniu, obserwacjach, systemie kar i nagród; dość rzadko natomiast przybierają postać werbalizowanych wskazówek teoretycznych. Przedstawiciel kultury chłopskiej ma świadomość upływającego czasu, przemijania, choć na co dzień jego życie zorganizowane jest według cyklu wegetatywnego.

Wiedza o przestrzeni dotyczy zarówno przestrzeni własnej (chata, ziemia, wieś), jak i cudzej (ziemia pańska, miasto, odległa miejscowość). Żyjąc we własnej przestrzeni, wieśniak utrzymuje kontakty z innymi ludźmi; hoduje zwierzęta, o które wyraźnie się troszczy; otacza się niezbędnymi przedmiotami. Ma świadomość istnienia norm prawnych i moralnych, podtrzymywaną przez kontakty z dworem i cerkwią; zna też sytuację rozbiegu między idealnym charakterem tych norm a sferą zachowań rzeczywistych. Stąd busolą dla jego codziennych wyborów stają się tradycja, wola dziedzica, porady popa i doświadczenie starszych. Ostateczny sposób jego postępowania jest jednak w znacznym stopniu wynikiem indywidualnej oceny sytuacji. Logika myślenia oparta na ciągu przyczynowo-skutkowym, zdolność przewidywania i umiejętność wyboru sugerują, że dziewiętnastowieczny poleski chłop żyje w zintegrowanej strukturze kulturowej.

Osadzając *Ulanę* w takich realiach, Kraszewski-ziemianin zdobył się na daleko posunięty obiektywizm. Liczne komentarze narratorskie, nakładające aksjologiczny klosz na wymowę przytaczanych faktów, nie powinny dzisiaj przesłaniać ich całkowicie. Niewątpliwie trudno było — w przeszło pół wieku po oświeceniowych fascynacjach koncepcjami postępu — nie oceniać kultury chłopskiej w kategoriach cywilizacyjnego zacofania. Należy jednak pamiętać, że pisarz nie utożsamiał postępu ze szczytami społecznej hierarchii. Umiał również dostrzec konserwatyzm i tradycjonalizm wielu zachowań szlacheckich,

nie licujących z wygórowanymi aspiracjami i deklaracjami werbalnymi. Traktując sferę kultury materialnej jako symbol nędzy i zacofania chłopca, potrafił odnotować, że repertuar przedmiotów niezbędnych do życia w świetle szlacheckiej hierarchii wartości nie był wiele szerszy. Jeżeli porównamy w tym aspekcie wyposażenie wiejskiej chaty i ascetyczny wystrój pokoju Tadeusza, jeżeli zanalizujemy — z pominięciem odnarratorskich komentarzy — wykaz sprzętów, które znajdowały się w pokojach zmarłych rodziców bohatera, okaże się, że różnica da się nieomal sprowadzić do liczby pomieszczeń oraz posiadania przez dziedzica strzelby, książek i kanarków. Oczywiście, przedmioty te mają znaczenie symboliczne i wiążą się z rozbudowaną sferą zachowań, a nade wszystko — by użyć sformułowania pisarza — „ze światem innych wyobrażeń” (s. 73).

Przeświadczenie o różnicach świadomościowych między przedstawicielami kultury szlacheckiej i chłopskiej nie przeszkadza Kraszewskiemu zauważyć, że każda z nich dysponuje własnym poziomem racjonalności. Co ciekawsze, racjonalizm postawy Tadeusza przedstawiony został w formie „skażonej” przez nieodpowiednią literaturę, wczesne sieroctwo i kontakty z „szaloną młodzieżą”, natomiast racjonalizm Ulany, jej męża, siostry, ojca i teścia wynika z życiowego doświadczenia i umiejętności obserwacji. Ich działania i reakcje są efektem celowego zastanowienia, planów, obaw i przewidywań. Ułana potrafi wyciągnąć wnioski z zachowania i losów własnej matki — pięknej wieśniaczki narażonej na nagabywania dworskiej służby. Ukarana przez męża za niefrasobliwość, później „cienia własnego się bała, a tak była pocziwa, że na nikogo nie spojrzała nawet” (s. 85).

Los matki stał się dla Ulany przestrogą i wpłynął na ukształtowanie się jej zasad moralnych, podczas gdy siostra bohaterki, Maria, wyciągnęła z tych samych doświadczeń wnioski przeciwne — z własnej siły i przewagi wobec męża wyprowadzając gwarancję osobistej swobody. Ułana zaprezentowana została jako znacznie subtelniejsza, uczciwsza i wrażliwsza kobieta, która potrafiła strzec własnej godności. Te właśnie cechy, spotęgowane niewątpliwą urodą, zwróciły uwagę Tadeusza. Od samego początku Ułana przeświadczona była o nieracjonalności związku z dziedzicem. Jej tragedia polegała między innymi na tym, że zlekceważywszy własną wiedzę, pozwoliła uczuciom pokonać resztki racjonalnego myślenia i przystała na złamanie tabu. W przełomowej dla romansowego wątku scenie rozmowy na mogile bohaterka przywołuje przecież szereg argumentów przeciwko namowom Tadeusza. Mówi, że jest biedna, że ma męża i dzieci, że taka miłość jest grzechem, że obawia się prędkiego porzucenia, że jej ubiór i wykształcenie nie zasługują na względy panicza, że ludzie ich potępia, że nie ma dla nich przyszłości. Można w jej wypowiedziach odczytać skargę na niesprawiedliwość społecznych podziałów, ale nie ulega wątpliwości, iż zaprezentowany tok myślenia wystawia chlubne świadectwo jej racjonalności.

Tymczasem Tadeusz w ogóle tego nie zauważa — dla niego Ulana jest kobietą „dziką”, „bezmyślną i bezrozumną”, którą dopiero on, wykształcony szlachcic, może nauczyć myślenia i odczuwania. Motyw ten wielokrotnie pojawia się w refleksjach Mrozczyńskiego, często też odnaleźć go można w komentarzach odnarratorskich. Ułana konsekwentnie oceniana jest jako pozbawiona rozumu chłopka, której „dusza śpi”, a jedynie oczy sugerują tkwiące wewnątrz wartości.

Podobnie przedstawiany jest Okseń. Powieść przypasuje mu rolę starego, zdradzonego męża, ponurej postaci o władniętej żądzą zemsty. Rozwój wypadków wskazuje jednak na to, że on właśnie jest figurą najbardziej tragiczną. Krzywda, jaka go spotyka, nie jest wyłącznie dziełem właściciela wsi; współkrzywdzicielką okazuje się Ułana — żona i matka jego dzieci. W takim przypadku spalenie dworu, jedyna dostępna chłopu forma totalnego odwetu, staje się synonimem rozpacz i bezradności. Ułana nie powraca do domu, pielęgnuje chorego Tadeusza. Nie odwiedza też uwięzionego męża. Okseń traci nadzieję na jej odzyskanie. Przyznaje się do winy i umiera w tajemniczych okolicznościach. Wezwany lekarz (obdukcja zwłok zmarłego chłopca raczej nie mieści się w stereotypie pańszczyźnianej wsi) „nie potrafił wytłumaczyć nagłego zgonu inaczej, jak silnym przestraczem i zgryzotą” (s. 118). Takie orzeczenie umożliwia pochowanie zmarłego w poświęconej ziemi. Uroczysty pogrzeb (trumna na wozie zaprzęgniętym w czarne woły; płaczki) staje się manifestacją współczucia ze strony mieszkańców wsi. Podejrzewając samobójstwo, chłopci nie zamierzają jednocześnie potępiać Oksenia, przeciwnie — rozumieją jego krzywdę, wiedząc, że tylko śmierć mogła mu pomóc w odzyskaniu człowieczej godności.

Zarysowane wyrażenie sylwetki bohaterów są interesującym materiałem do analizy psychologicznej. Wewnętrzne przeżycia manifestują się jednak zgodnie z normami kulturowymi. Analiza opisywanych realiów zezwala więc na próbę odtworzenia systemów współtworzących kulturę na ziemiach Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XIX wieku. Pozwala też na głębsze zbadanie tego, co nazywamy „stosunkiem romantyków do ludowości”.

Zakreślane pole penetracji jest jednak zbyt obszerne, by wnioski interpretacyjne zmieścić w ramach jednego szkicu. Praktycznie nawet ograniczenie badań do sfery relacji między kulturą ludową i szlachecką wymaga w świetle zawartego w powieści materiału serii opracowań szczegółowych. Rekonstrukcja kontekstu kulturowego tytułowej bohaterki przysparza nie mniejszych kłopotów. Dzisiaj wypadłoby bowiem ocenić dostrzeżone przez Kraszewskiego realia w kategoriach kulturowego relatywizmu. Oznacza to konieczność znacznego przewartościowania przyjętej przez pisarza optyki narracyjnej i potrzeby interpretacji kultury ludowej przez pryzmat jej wewnętrznej aksjologii. Ten aspekt poznawczej funkcji dzieła literackiego nie jest możliwy do wyja-

śnienia bez pomocy dyscyplin pozafilologicznych. Dlatego też szczegółowa monografia *Ułany*, obejmująca różne poziomy antropologicznej analizy tekstu, wydaje się przedsięwzięciem uzasadnionym. Niniejsza próba winna więc być traktowana w kategoriach badawczego rekonesansu, rzucającego pewne światło na rozmaite konsekwencje poddawania się naturalnym emocjom w konkretnym kulturowym kontekście.

Uczucia i konwenanse

Istnieją zbieżności między konwencją prowadzenia narracji przez różnych pisarzy rosyjskich drugiej połowy XIX wieku, co wskazuje na ważną cechę tamtejszej kultury literackiej w omawianej epoce. Sposób, w jaki opowiada się — lub się nie opowiada — o podobnych w istocie wydarzeniach, wyznacza kanon kulturowo określonych, artystycznych środków wyrazu oraz skalę kompetencji czytelniczej. Kłopot interpretatora polega na tym, że w przypadku narratora wszechwiedzącego, tak charakterystycznego dla utworów epoki, trudno dokładnie oddzielić warstwę, którą można by nazwać **kulturą narracji**, od warstwy **kultury świata przedstawionego**. Niemniej na kilka przykładów z kręgu kultury narracji warto, moim zdaniem, zwrócić uwagę. Dotyczą one zasad wprowadzania czytelnika w sferę świata przedstawionego oraz zawiązywania intrygi, *per analogiam* obejmują sposoby zamykania wątków fabularnych, a także — co wydaje się w kontekście interpretacji antropologicznej szczególnie ważne — wiążą się z immanentnym systemem aksjologicznym, który ogranicza repertuar sposobów informowania czytelnika o sprawach fabularnie istotnych, a jest wynikiem zastosowania swoistej cenzury artystycznej, obyczajowej, politycznej czy innej.

Rozpatrzmy to na przykładzie znanego opowiadania Antoniego Czechowa oraz fragmentów twórczości innego znakomitego reprezentanta rosyjskiej prozy realistycznej — Lwa Tołstoja. Tym bardziej, że chcę później bronić tezy o bezpośrednich związkach *Pani z pieskiem* i *Anny Kareniny*.

Wiadomo, że pierwotnie narrację *Anny Kareniny* rozpoczynało zdanie:

W domu Obłońskich panował całkowity zamęt. Żona dowiedziała się, że mąż ma romans z Francuzką, była guwernantką ich dzieci, i oświadczyła, że nie może mieszkać z nim pod jednym dachem.⁵⁸

⁵⁸ L. Tołstoj: *Anna Karenina*. Przeł. K. Iłłakowiczówna. T. 1—3. Warszawa 1970; T. 1, s. 5.

Dopiero później początek powieści zyskał dodatkową podbudowę filozoficzną:

Wszystkie szczęśliwe rodziny są do siebie podobne, każda nieszczęśliwa rodzina jest nieszczęśliwa na swój sposób.

W domu Obłońskich [...].⁵⁹

Ta ostatecznie przyjęta wersja początku zbliża Tołstojowską narrację do konwencji oświeceniowo-romantycznych, wiąże go z potrzebą zaznaczenia dystansu między narratorem a światem przedstawionym i wymogami zaprezentowania odautorskiego stanowiska filozoficznego w myśl zasady, że każda fabuła winna być przedstawiana czytelnikowi w określonym celu. Konwencja ta spotkała się ze swoistą repliką ze strony zwolenników pozytywistycznego realizmu, którzy preferowali, zwłaszcza w wypadku form krótkich, metodę wkraczania *in medias res*. Wybór Tołstojowski wynikał prawdopodobnie z postawy wielkiego moralisty szukającego usprawiedliwienia dla potrzeby opisywania tego co jednostkowe, ale tym samym uprawomocnił tradycyjne sposoby nawiązywania kontaktu z czytelnikiem. Rezygnacja z pierwotnej wersji początku jest w tym przypadku znamienna: Tołstoj nie pisze o jakichś tam Obłońskich i ich kłopotach rodzinnych, pisze o jednej z możliwych wersji ludzkiego nieszczęścia i chce, by czytelnik o tym pamiętał.

Czechow unika podobnych deklaracji. Początki jego opowiadań związane są z prezentacją bohatera, miejsca akcji lub kontekstu sytuacyjnego i w sposób wyrazisty wytyczają linię dzielącą świat przedstawiony od świata pozatekstowego. Łączenie tych dwóch przestrzeni to ewentualne zadanie dla wnikliwego czytelnika, który mógłby szukać analogii między własnym doświadczeniem a sfabularyzowanymi obserwacjami pisarza.

Mówiono, że na bulwarze pojawiła się nowa postać: pani z pieskiem. Dmitrij Dmitriewicz Gurow, bawiący w Jalcie od dwóch tygodni i już zadowolony, także zaczął rozglądać się za nowymi twarzami.⁶⁰

Ten początek strukturalnie koresponduje z pierwotnym pomysłem Tołstoja; tak może się zaczynać krótkie opowiadanie albo wielowątkowa powieść. Dramatyczna decyzja zdradzonej żony czy samotność młodej kobiety w modnym kurorcie to zjawiska, które czytelniczej ciekawości ofiarują interesującą pętlę narracyjną. Kryją w sobie posmak skandalu i perspektywę pikanterii. Tołstoj w ostatecznej wersji początku uprzedza w pewien sposób takie wra-

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ A. Czechow: *Pani z pieskiem*. Przeł. N. Gałczyńska. W: Tenże: *Dzieła*. Red. N. Modzelewska. T. 9: *Opowieści i opowiadania 1896–1903*. Warszawa 1959, s. 359.

zenie; Czechow natomiast decyduje się na poszerzenie społecznej przestrzeni świata przedstawionego o wiedzę narratora, który powtarzając kawiarniane ploteczki, do pewnego stopnia identyfikuje się z plotkarzami. Wszechwiedza opowiadacza jest ograniczona i zmienna — z narratora-plotkarza przemienia się on w kronikarza wydarzeń, towarzysza psychicznych rozterek bohaterów, by w końcu stać się bezradnym świadkiem ich rozdarcia między prawnomoralnymi zobowiązaniami a nadzieją na wspólne szczęście, między kulturowym konwenansem a naturalną presją uczuć.

Czechow wierzy swojemu czytelnikowi i dostarcza mu jedynie materiału do przemyśleń; ćwierć wieku wcześniej Tolstoj manifestuje potrzebę uprzytomnienia odbiorcy, że nawet z pozornie błahej fabuły można wysnuwać filozoficzne wnioski. *Ergo* — czytelnik Czechowa, czy też raczej wirtualny odbiorca jego utworów, jest dojrzały, otwarty na różne konwencje literackie — i taki stan właśnie można uznać za charakterystyczny dla kultury rosyjskiej inteligencji fin de siècle'u. Jeżeli dodamy do tego, że ów czytelnik obeznany jest z poezją romantyczną, z ironiczną konwencją prozy Gogola, metaforą bajek Kryłowa etc., to zaufanie, jakim obdarza go Czechow, jest w pełni usprawiedliwione.

Powieść Tolstoja ma kompozycję stosunkowo klasyczną, wielowątkową — ambicją pisarza staje się zamknięcie każdego z nich. Czechow opisuje epizody, zdarzenia i fragmenty sekwencji zdarzeń, stąd jego opowiadania w większości zachowują formę otwartą. Dalsze losy bohaterów Czechowa zależą od ich kolejnych wyborów, a jakie one będą — nie ma właściwie znaczenia. Ważne natomiast jest to, co w pozornie jednostkowych zdarzeniach mocą autorskiej gestii określa skalę wielopoziomowych wyborów Rosjanina, to, co pozwala z najbliższego epizodu zrobić metaforę rosyjskości. Czechow bowiem nie rezygnuje z umieszczania swoich bohaterów w realiach wielkiej Rosji. Rezygnuje z dokładnego opisu szczegółów, jak gdyby zakładając, że potencjalny czytelnik jego opowiadań, a więc człowiek z wykształceniem co najmniej elementarnym, nie powinien mieć kłopotów z przełożeniem nawet bardzo ograniczonych wzmianek na własne doświadczenia. Tolstoj, opisujący zresztą między innymi świat pałaców i najwyższych urzędów, podaje zarazem więcej realiów, co powoduje, że referencjalność jego powieści zyskuje w sensie bezpośrednim wyższy stopień.

Można, oczywiście, odtworzyć szczegółowo wiedzę o rosyjskiej rzeczywistości zamkniętej w obrębie opowiadań Czechowa. Jest to jednak zabieg do pewnego stopnia naddany, gdyż istotę narracji stanowi tu nawiązywanie porozumienia z czytelnikiem na podstawie wspólnoty doświadczeń. Komuś, kto codziennie musi palić w kaflowym piecu, nie trzeba szczegółowo opisywać kolejnych czynności z tym związanych. Czym innym jednak jest unikanie szczegółowych opisów warstwy kultury materialnej, czym innym podobne

skrótów w prezentacji charakterystycznych elementów warstwy kultury społecznej lub duchowej. Niepodobna zakazać bohaterom przeżywania, myślenia czy wartościowania — tak właśnie przejawia się ich indywidualizm stanowiący jednocześnie miarę kultury wewnętrznej. Tej sferze Tolstoj poświęcał niezwykle dużo miejsca, ale jeszcze poważniej traktował ją Dostojewski. Natomiast istotą akcji opowiadań Czechowa pozostaje sfera kultury społecznej. Sposoby reagowania człowieka na człowieka, stosunki społeczne, oczekiwania wobec innych i możliwości ich realizacji nie zamykają się w granicach świata przedstawionego, ale wchodzą w szerokie koneksje z rzeczywistością pozatekstową. Pisarz był bystrym i inteligentnym obserwatorem, a w jego utworach często znajdowały odbicie osobiste doświadczenia.

Antoni Pawłowicz Czechow urodził się 29 stycznia 1860 roku, a zmarł po niespełna czterdziestu pięciu latach, w nocy z 15 na 16 lipca 1904, wyczerpany ciężką i długotrwałą gruźlicą płuc. Mimo tej przypadłości pisarz prowadził życie bardzo czynne, urozmaicone i pracowite, w którym niemalą rolę odegrały podróże. Po ukończeniu w czerwcu 1884 roku studiów medycznych wydał *Bajki Melpomeny*, pierwszy zbiór opowiadań, a od 1886 systematycznie współpracował z Aleksym Suworinem, redaktorem „Nowych Czasów”. Pisał felietony, humoreski, opowiadania i sztuki teatralne. Prowadził życie literata, zdając sobie jednocześnie sprawę z zagrożenia chorobą, której pierwsze symptomy pojawiły się już w roku ukończenia studiów. Dlatego decyzja powzięta na początku 1890 roku o wyjeździe na Sachalin zaskoczyła jego przyjaciół. Czechow spędził na tej wyspie prawie rok, dokumentując instytucję katorgi i sytuację zesłańców. W roku następnym wraz z Suworinem wybrał się do Wiednia, Italii i Paryża. W styczniu 1892 — do Nowogrodu, a w lutym do Woroneża. Marzec 1894 spędził w Jałcie, we wrześniu pojechał do Włoch i Francji. Od 1899 roku z rodziną przeniósł się na stałe do Jałty. 25 maja 1901 ożenił się z Olgą Knipper, aktorką MCHAT-u. Trzy lata później zmarł⁶¹.

Panią z pieskiem opublikował w roku 1899, w XII roczniku „Russkoj mysli”, w okresie ugruntowanej sławy literata i społecznika. To krótkie opowiadanie, podzielone na cztery części, odznacza się szczególną kompozycją. Narracja prowadzona jakby od niechcenia, trochę w tonie plotki, trochę moralitetu, koncentruje uwagę czytelnika wokół jednego *de facto* wydarzenia fabularnego, jakim jest pozornie tuzinkowy romans dwojga przypadkowych ludzi.

Bohater opowiadania Dmitrij Dmitrowicz Gurow, podobnie jak sam Czechow, „nie przekroczył jeszcze czterdziestki”, ale w odróżnieniu od autora był

⁶¹ Por. R. Śliwowski: *Wstęp* do: A. Czechow: *Opowiadania i opowieści. Wybór*. Wrocław 1989, BN II, 223, s. XV i nast.

już żonaty i miał trójkę dzieci. W Jalcie przebywał dwa tygodnie i „już zadowolony [...] zaczął rozglądać się za nowymi twarzami”⁶².

Opowiadanie rozpoczyna się nieco banalnie: znudzony kurortową rzeczywistością mężczyzna w średnim wieku chce jakoś przerwać monotonię dnia codziennego. Najchętniej nawiązałby niezobowiązującą znajomość z jakąś sympatyczną kobietą. Początkowo nie liczy się z możliwością romansu, przeciwnie, uważa, że „w opowiadaniach o swobodzie obyczajów na Krymie jest wiele przesady”, ale też nie zamierza marnować pierwszej nadarzającej się okazji do zawarcia atrakcyjnej znajomości. Jego wybranką staje się młoda dama budząca zainteresowanie znudzonych kuracjuszy.

Kultura narracji sprawia, że tajemnicza nieznajoma pojawiająca się na bulwarze w Jalcie jest początkowo postacią z obrazu. Na pierwszy rzut oka wyróżnia ją młodość, blond włosy, beret i biały piesek — pozornie nieodłączny atrybut, dodający swojej pani wdzięku i oryginalności. Szpic, a nie pekińczyk czy terier, samą swoją obecnością oznajmia patrzącym, że młoda dama jest prawdziwą Rosjanką. Na ulubienica wybrała bowiem psa, związanego pochodzeniem z syberyjskimi *husky*, miniaturę dzikich przodków udomowionych w warunkach rosyjskich. Czyni to szpica sympatycznym stworzeniem, swoim i arystokratycznym zarazem. Stanowi on urokliwe tło dla pastelowych barw swojej pani, a jednocześnie gra rolę jej symbolicznego obrońcy. Tę malowniczość i dystans zauważają kuracjusze, dla których właścicielka białego szpica staje się „damą z pieskiem”⁶³. Tylko Dmitrij Dmitriewicz Gurow zdaje się nie dostrzegać niewidzialnej zasłony, jaką rozpościera wokół siebie samotnie spacerująca młoda kobieta. Dla Gurowa „śmieszny” piesek jest po prostu dodatkowym sygnałem wskazującym, że nieznajoma „mieszka tu sama, bez męża i bez znajomych”, a więc „należałoby się z nią poznać”. Dama nie zachowuje się wyzywająco, nie nawiązuje nowych przyjaźni i wszyscy zdają się to szanować. Wszyscy, z wyjątkiem Gurowa, dla którego młodość i osamotnienie nieznajomej stanowią element intrygujący. Dla niego właścicielka białego szpica nie jest bezcielesną damą z portretu — jest młodą, niedoświadczoną kobietą, ale kobietą z krwi i kości, wymarzoną heroiną wakacyjnej przygody. Do nawiązania znajomości potrzebna jest więc tylko odpowiednia okazja. W „normalnych” warunkach powinien poszukać kogoś, kto by go przedstawił, kogoś z tej samej sfery. W kurorcie wystarczają konwencjonalne formy nawiązywania kontaktu, zbudowane na stereotypowej wiedzy o kobietach, a przede wszystkim swoista dwuznaczność postępowania damy, która zajmuje miejsce przy stole obok. Czołową rolę w aranżacji znajomości odgrywa biały szpic,

⁶² A. Czechow: *Pani z pieskiem...*, s. 359.

⁶³ Polski przekład Natalii Gałczyńskiej, przygotowany w końcu lat pięćdziesiątych, proponuje wersję „pani z pieskiem”. Krąg semantycznych odwołań związanych z oryginalnym tytułem skłania mnie do posługiwania się określeniem „dama z pieskiem”.

podstępnie przywabiony i sprowokowany do agresji przez Dmitrija. Nieznajoma schodzi z portretu, wypowiada pierwsze, zdawkowe słowa, rumieni się — Gurow odnosi pierwsze zwycięstwo. Dama skarży się na nudę, on ją rozbawia, po obiedzie wychodzą już razem i prowadzą lekką konwersację. Od tej pory dama staje się Anną Siergiejewną, a piesek wykazuje przedziwną zdolność do znikania w dogodnych dla bohaterów momentach. W praktyce jego miejsce zajmuje Dmitrij Dmitriewicz — szpic przestał towarzyszyć Annie w czasie spacerów, nie był świadkiem jej uniesień w hotelowym pokoju, nie zabrano go do Oreandów, nie miał okazji warczeć ani łaścić się do Gurowa. Zniknął, by pojawić się raz jeszcze tylko, z daleka, i to w swojej starej funkcji — upewnił Gurowa, że Anna naprawdę mieszka w S., w domu przy Starej Garncarskiej. Tym razem jednak psa wyprowadzała służąca. Czar tajemniczego portretu prysnął ostatecznie, choć już w Jalcie, w pokoju hotelowym pierwotny malarski wizerunek Anny zmienił się radykalnie:

Rysy jej ściągnęły się, zwiędły, długie włosy opadły po obu stronach twarzy, zastygła w posępnej zadumie jak grzesznica na starym obrazie.⁶⁴

Dama z psem przestała wówczas istnieć, pojawiła się Maria Magdalena z obrazu Rembrandta i taki wizerunek będzie odtąd kształtował samoświadomość bohaterki. Dla Gurowa „spontaniczna” decyzja Anny była oczywista, natomiast jej skrupuły niezrozumiale irytujące. Dmitrij Dmitriewicz, zupełnie niewrażliwy na urok „damy z psem”, nie dostrzegł także jej przemiany w jawnogrzesznicę. Skala rozumienia świata skłaniała go do uproszczeń. W jego świadomie respektowanym kodeksie etycznym nie było miejsca na żal. Zwłaszcza że, podejmując decyzję o zawarciu nowej znajomości, użył wszelkich dostępnych środków, by zrealizować swoje zamiary. Rozmowę zaaranżował, drażniąc psa, który paradoksalnie utracił swoją funkcję naturalnego obrońcy dokładnie wtedy, gdy zawarczał na Gurowa. Anna, odpowiedzialna za zachowanie ulubieńca, czuła się w obowiązku uspokoić sąsiada. Potem już nie wypadało jej przerywać rozmowy. To ważny moment, silnie osadzający bohaterów w kontekście kulturowym. Specyficznie rosyjski typ więzi społecznych nie pozwala bohaterce zlekceważyć obcego, nie dostrzec jego uprzejmości i chęci nawiązania rozmowy. W innych kulturach mieszczańskich i szlacheckich tego okresu zagadnięta przez nieznaną kobietę miała prawo ignorować go lub wręcz opuścić restaurację. Na postępowaniu Anny ciąży swoista otwartość i serdeczność związana z brakiem wyniosłości, a nawet imperatywem nawiązania kontaktu z drugim człowiekiem. Obarczona kompleksem prowincjuszki, co zresztą ośmiesza Gurow anegdotką o mieszczuchach, którzy w Jalcie zawsze się nudzą, młoda kobieta ma świeżo w pamięci pensjonarskie

⁶⁴ A. Czechow: *Pani z psem...*, s. 364.

obyczaj — częściowo więc reaguje w rozmowie z Gurowem jako uczennica. Nie chce sprzeciwiać się jego sądom, jego opiece, jego towarzystwu i propozycjom. Niewykluczone, że w innym planie podświadomie ich oczekuje. Zasłania się konwencjonalnością rozmowy, banalnością spostrzeżeń i tak charakterystyczną dla języka rosyjskiego formą „wy”. Polski przekład spłaszcza tę subtelność. W oryginale Anna mówi „wy” nawet wtedy, gdy jej znajomość z Gurowem przybrała bardzo intymną formę. On natomiast wtedy właśnie zwraca się do niej per „ty”. Ta poufałość w kontekście skrupułów Anny jest równoznaczna z brakiem subtelności, ale też oznacza, że Dmitrij zaakceptował ich bliski związek. Bardziej oficjalnie zwróci się do Anny dopiero na spotkaniu w teatrze. Ta różnica w ich zachowaniach językowych płynie zarówno z różnicy wieku i niedoświadczenia Anny, jak i akceptowanej przez Gurowa formy stosunku do kobiet. Bohater Czechowa uznaje kobiety za „niższą rasę”. Nie jest to przypadek odosobniony. Iwan Abramycz Żmuchin, bohater opowiadania *Scyta*, zwierza się przypadkowemu gościowi:

[...] już pierwszego dnia po ślubie płakała, a potem przez wszystkie dwadzieścia lat to samo — oczy ma na mokrym miejscu. I wciąż tylko siedzi i myśli, myśli. A o czymże myśli, pytam. O czym kobieta może myśleć? O niczym. Przyznam się panu, że ja kobiety nie uważam za człowieka.⁶⁵

Problem relacji między mężczyzną a kobietą nie jest w kulturze rosyjskiej XIX wieku jednoznaczny i oczywisty. Stare tradycje patriarchalne, poddające dziewczynę woli rodziców, a zwłaszcza ojca, powołały do życia instytucję „jarmarku narzeczeńskiego” i kazały aranżować małżeństwa przez swatów. Z tej formy korzystało bardzo wiele rodzin. Jednocześnie europejska konwencja miłości romantycznej powoli dopuszczała sytuację, w której kobieta знаła i akceptowała przed ślubem narzeczonego. Druga połowa wieku, zwłaszcza w rodzinach arystokratycznych i szlacheckich, przynosi większą możliwość wyboru: panna może spotkać się z narzeczoną przed ślubem, może go przyjąć lub odrzucić, ale na jej decyzji w znacznej mierze ciąży strach przed staropanieństwem lub ubóstwem oraz chęć wyrwania się z monotonii dotychczasowego życia. W rodzinach mieszczańskich małżeństwa zawierane są najczęściej wśród znajomych, kobieta spodziewa się, kto może zostać jej mężem i akceptuje taką sytuację. Ale w związkach tych rzadko jest miejsce na miłość.

Możliwe, że mój mąż jest dobrym, uczciwym człowiekiem, ale to przecież lokaj. Nie wiem, co on tam robi, jak pracuje, wiem tylko, że to lokaj. Kiedy

⁶⁵ A. Czechow: *Scyta*. Przeł. I. Bajkowska. W: Tenże: *Dziela*. Red. N. Modzelewsk. T. 9..., s. 193.

wysłałam za niego, miałam dwadzieścia lat, męczyła mnie ciekawość, chciało mi się czegoś lepszego; przecież istnieje, mówiłam sobie, inne życie. Pragnęłam żyć!⁶⁶

— zwierza się kochankowi Anna Siergiejewna. Warto pamiętać, że mąż, ten uwikłany w hierarchię służbową i determinowany obcym pochodzeniem urzędnik, nosi w klapie odznakę jakiegoś towarzystwa naukowego, co potwierdza jego aspiracje do kariery tak nisko ocenianej przez żonę.

Naturalną konsekwencją związków obojętnych emocjonalnie stają się późniejsze romanse i mniej lub bardziej spektakularne zdrady, wkalkulowane w niepisany rytuał małżeńskiego życia. Jednak zdrada kobiety jest w dalszym ciągu piętnowana; zdradzający mężczyzna może liczyć na większą społeczną tolerancję.

Bohater noweli Czechowa wydaje się pod tym względem typowy. Co najmniej dwukrotnie w toku opowiadania pojawia się wzmianka o jego doświadczeniach erotycznych, co zresztą nie znaczy, że liczba i charakter tych przeżyć szczególnie narusza kulturowe normy. Nawet w oczach nieco podejrzliwej żony Gurow nie ma opinii kobieciarza:

— Nie nadajesz się do roli lowelasa, Dmitrij.⁶⁷

Poza tym właściwie niewiele o nim wiemy. On sam, przedstawiając się Annie Siergiejewnie, twierdzi, że ma wykształcenie filologiczne, dwa domy w Moskwie i pracę w banku. Z informacji odnarratorskich wynika, że Gurow jest moskwianinem z krwi i kości, świetnie zadomowionym w tym mieście, przyzwyczajonym do klimatu i atmosfery środowiskowej; że obraca się w kręgach inteligencko-mieszczańskich, czytuje trzy moskiewskie gazety, choć oficjalnie temu zaprzecza, bierze udział w życiu towarzyskim, „przyjmuje u siebie znanych adwokatów i artystów, że w Klubie Lekarskim gra w karty z profesorem uniwersytetu”⁶⁸, jada w restauracjach i klubach, a w domu ma własny gabinet z biblioteką.

Jest coś dziwnego w tej charakterystyce. Ta wyliczanka dość przypadkowo zgrupowanych funkcji, zajęć i zainteresowań w sposób paradoksalny nie przybliża czytelnikowi bohatera. Praktycznie nie widzimy Gurowa w działaniu, rzadko robi on coś, co wiąże się z jego wykształceniem, zawodem czy pozycją społeczną. Jako filolog czyta gazety i posiada bibliotekę, jako pracownik banku ma znajomych, jako posiadacz dwóch kamienic bywa w towarzystwie podobnych posesjonatów, a z lokatorami miewa niezbyt poufałe stosunki —

⁶⁶ A. Czechow: *Pani z pieskiem...*, s. 365.

⁶⁷ Tamże, s. 370.

⁶⁸ Tamże, s. 369.

to wszystko są informacje niesłychanie skąpe. Praktycznie nie wiemy, co naprawdę Gurow potrafi robić — z wyjątkiem pewnego standardu uwodzenia kobiet — ale jednocześnie wiemy, że posiada przykładowo sporo informacji z zakresu nauk fizyczno-przyrodniczych, którymi dzieli się z córką. Będąc kimś w swoim środowisku, Gurow jest praktycznie nikim. Jest szary, bezbarwny, chwilami żałośnie niewrażliwy, chwilami nieświadomie brutalny. Rzadko stać go na subtelny odruch, trudno mówić o nim per „światowiec”, bywa po prostu nijaki i zwyczajnie: nieciekawym.

A jednocześnie jest w tej charakterystyce Gurowa coś bardzo znanego, coś, co każe go zestawiać z bohaterami Tołstoja, tego „sumienia Rosji”. Porównajmy:

Nie przekroczył jeszcze czterdziestki, ale już miał dwunastoletnią córkę i dwóch synów gimnazjalistów. Ożeniono go wcześniej, kiedy był dopiero studentem drugiego roku, teraz żona wyglądała przy nim na osobę o kilkanaście lat starszą. Była to wysoka kobieta z ciemnymi brwiami, wyprostowana, godna, stateczna i, jak o sobie mówiła, myśląca. [...] on w skrytości ducha uważał ją za osobę niezbyt mądrą, ciasną, pozbawioną dystynkcji, bał się jej i nie lubił siedzieć w domu. Zdradzał też żonę już od dawna, zdradzał często i to chyba było powodem, że o kobietach prawie zawsze wyrażał się źle.⁶⁹

I do tego:

Stiepan Arkadjicz Obłoński był człowiekiem wobec siebie szczerym: nie potrafił się okłamywać ani wmawiać sobie, że żałuje swego postępu. Nie mógł na zawołanie odczuwać skruchy, że w trzydziestym piątym roku życia, przystojny i kochliwy, nie kocha się we własnej o rok tylko młodszej żonie, matce pięciorga żyjących i dwojga zmarłych dzieci [...]. Dokładniej nigdy nie zastanawiał się nad tym zagadnieniem, miał tylko niejasne wrażenie, że żona od dawna domyśla się jego niewierności i patrzy na to przez palce⁷⁰.

oraz:

Życie Wrońskiego można było nazwać niezwykle szczęśliwym, ponieważ posiadał on kodeks prawideł określający, co należy, a czego nie należy czynić. Wobec tego, że kodeks ów obejmował bardzo niewielki zakres możliwości, a prawidła były niewątpliwe, Wroński, który nigdy nie wychodził poza ten zakres, nigdy ani przez chwilę nie wahał się wykonać tego, co należało... Prawidła te niezłomnie określały, że szulerowi trzeba zapłacić, a krawcowi — nie trzeba; że nie wolno skłamać wobec mężczyzny, natomiast okłamywać

⁶⁹ Tamże, s. 359—360.

⁷⁰ L. Tołstoj: *Anna Karenina...*, T. 1, s. 8.

kobiety — wolno; że nie można oszukiwać nikogo — męża jednak można; że samemu nie przebacza się nikomu obrazy, natomiast obrażać innych — wolno itd. Wszystkie te prawidła mogły być niemądre, niemoralne, ale były niewątpliwe, i trzymając się ich Wroński mógł wysoko nosić głowę i czuć się spokojnym. Dopiero z okazji swego stosunku do Anny zaczął wyczuwać w ostatnich czasach, że jego regulamin nie przewidział okoliczności wyjątkowych i że przyszłość niesie ze sobą przeszkody i wątpliwości, dla których brak nici przewodniej w tym kodeksie.⁷¹

Dmitrij Dmitriewicz Gurow należy w paradoksalny sposób do grona mężczyzn tołstojowskich — przeświadczonych o własnej wyższości, wyjątkowości, o oczywistych przywilejach związanych z płcią i pozycją społeczną. Problem uczciwości czy nieuczciwości, zasad lub ich braku, złych i dobrych postępów stał się dla niego najwyżej teoretyczną spekulacją, niemłą i do niczego nie prowadzącą. Życie w świecie pozornych kontaktów spłaszczyło problemy moralne do wymiaru nieszczęścia słabych. Gurow potrafi rozmawiać z kobietami, którym podoba się jego sposób bycia i aparycja, ale świat mężczyzn jest dla niego zamknięty. W rzeczywistości nie potrafi porozumieć się z nikim, może z wyjątkiem własnej córki, bo z kobietami nawiązuje konwencjonalne flirty, a z mężczyznami gra w karty lub uprawia stereotypową konwersację, podczas której każdy w zasadzie podąża jedynie za własnymi myślami:

— Gdyby pan wiedział, jaką uroczą kobietę poznałem w Jalcie!
Urzędnik wsiadł do sań i już ruszył, lecz nagle obejrzał się.

— Dmitriju Dmitriczu!

— Co takiego?

— A pan miał rację: jesiotr był z zapaszkim!⁷²

I w zasadzie przypadek sprawił, że te właśnie słowa, w tym właśnie momencie oburzyły Gurowa i kazały zastanowić mu się nad bezsensownością własnego stylu życia.

Problem jednakże w tym, że wedle świadectw literackich ów styl życia nie był oryginalny. Zupełnie dobrze czuli się w nim mężczyźni z mieszczańskich sfer nie tylko Moskwy, ale i innych miast rosyjskich. Właśnie ów brak jakiegokolwiek, elementarnego indywidualizmu, ów marazm, obojętność na wszystko z wyjątkiem własnych przyjemności, ów moralny indyferentyzm budził sprzeciw Tołstoja, śmiech Gogola, irytację Czechowa.

Do niedawna w piśmiennictwie polskim niezmiernie trudno było odnaleźć zasadnicze wyznaczniki stylu kultury rosyjskiej ubiegłego stulecia. Sytuacja

⁷¹ Tamże, T. 2, s. 98.

⁷² A. Czechow: *Pani z pieskiem...*, s. 371.

zmieniała się dość radykalnie po opublikowaniu fundamentalnych prac semiotyków tartuskich⁷³. Stanowią one istotną pomoc w procesie analizy zjawisk kontekstualnie związanych z historycznymi formami inwariantów rosyjskości. Wielkie przestrzenie, różnorodność kultur narodowych, różne tradycje, ogromna trwałość hierarchii społecznej i odmienne kodeksy moralne, ugruntowane tabelą rang cara Piotra I i carycy Katarzyny, pozostałości feudalizmu zachowane w niektórych aktach prawnych, różnice między miastem a wsią — to wszystko sprawia, że mówiąc o specyfice kulturowej każdej grupy należy mieć w pamięci ten całościowy kontekst, który pozornie nie rozbija hermetyzmu poszczególnych społeczności, ale który sprawia, że pewne pojęcia i zachowania funkcjonalizują się wzajemnie.

Opierając się na analizie *Pani z piekiem*, można powiedzieć, że kultura dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej wykazywała wiele związków z kulturą ludową. Jednocześnie wypracowała swoisty system nakazów i zakazów, których sposób respektowania wyznaczał granice tożsamości środowiskowej. Istotne tabu obejmowało wówczas między innymi sferę mówienia — zwłaszcza na temat seksu, własnych, indywidualnych kłopotów oraz — w pewnym sensie — finansów. Ten ostatni wątek, charakterystyczny dla kultury szlacheckiej, objął w Rosji warstwy mieszczaństwa oraz inteligencji. Natomiast tabu seksualne, posiadające w piśmiennictwie europejskim bogatą tradycję, zostało zaprezentowane w sposób niemal identyczny zarówno we wspomnianej powieści Tolstoja, jak i opowiadaniu Czechowa. Informacje o zainicjowaniu związków intymnych są przekazane bardzo subtelnie, w sposób wręcz łatwy do przeoczenia. Narrator *Anny Kareniny* długo przygotowuje czytelnika na możliwość nawiązania romansu Anny z Wrońskim. Mimo to sama informacja o owym fakcie jest w powieści ograniczona do minimum:

To, co przez cały prawie rok stanowiło dla Wrońskiego jedyne pragnienie jego życia, to, co zastąpiło mu wszelkie dawane pragnienia, a co dla Anny było niemożliwym, przerażającym, a przez to samo tym bardziej czarującym marzeniem o szczęściu — **spełniło się** [podkr. — E. K.]. Stał nad nią błądy, z drgającą dolną szczęką i błagał, by się uspokoiła. Nie wiedział, ani dlaczego rozpacza, ani jak ją ukoić.⁷⁴

Rzeczywistość kurortu przyspiesza bieg wydarzeń. Anna Siergiejewna von Diederitz musi okres „czarujących marzeń o szczęściu” ograniczyć do tygodnia. W tym czasie jej zachowania stają się coraz bardziej nerwowe:

⁷³ *Semiotyka dziejów Rosji*. Wybór i przekł. B. Żyłko. Łódź 1993; J. Łotman: *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*. Przekł. i posłowie B. Żyłko. Gdańsk 1999.

⁷⁴ L. Tolstoj: *Anna Karenina...*, T. 1, s. 205—206.

Anna patrzyła przez lornetkę na statek i pasażerów, jakby szukając znajomych, a kiedy się zwracała do Gurowa, oczy jej błyszczały. A mówiła dużo, jej pytania były urywane i już w następnej chwili nie pamiętała, o co pyta; później zgubiła w tłumie lornetkę.⁷⁵

Mimo świadomości konsekwencji, jakie płyną z milczącej zgody Anny na powrót do hotelu, czytelnik, którego świadomość zagospodarowywana jest wspomnieniami erotycznych podbojów Gurowa, niemal nie zwraca uwagi na informację o przełomie, jaki nastąpił w znajomości dwojga bohaterów:

Anna, ta „pani z pieskiem”, całe zdarzenie [podkr. — E. K.] potraktowała bardzo szczególnie, z ogromną powagą, niemal jak swój upadek — takie wrażenie odniósł i to wydawało mu się dziwne i niedorzeczne.⁷⁶

W obu tych wypadkach normy przyzwoitości obowiązujące w świecie przedstawionym pokrywają się z normami pozatekstowymi. Narrator dziewiętnastowieczny nie wchodzi w intymne szczegóły, czytelnik w dalszym ciągu rozstaje się z bohaterami na progu alkowy. Przynajmniej czytelnik ambitnych utworów przyzwoitych pisarzy. A przecież do takich zaliczano także Czechowa.

Specyfiką twórczości tego pisarza — w aspekcie antropologicznym — wydaje się realizm w odnajdywaniu takich właśnie zworników rosyjskości, w których rozmaite nurty wielorakich i bogatych tradycji spotykają się nagle, przysparzając ludziom nieprzewidzianych problemów, lub przeciwnie — trwają obok siebie od lat jako powszechnie „uoczywistnione”, niedostrzegane paradoksy, urągające niekiedy godności ludzkiej i elementarnemu poczuciu sprawiedliwości, a odbierane są jako coś zwykłego, naturalnego, a niekiedy wręcz jako istota rosyjskości.

Anna Sergiejewna von Diederitz nie może sobie pozwolić na demonstracyjną namiętność w stylu Anny Kareniny, a Dmitrij Dmitrowicz Gurow bywa pospolity i żaloszny w roli porucznika Wrońskiego. Ale ich miłość jest ich problemem, uczuciem na miarę ich wrażliwości i potrzeb emocjonalnych — wcale nie mniej reprezentatywnym w swoich przejawach niż dramatyczna tragedia bohaterów Tołstoja. Za to nieatrakcyjny wystrój rosyjskich hoteli, brzydota parkanów na ulicach prowincjonalnych miast, beznadziejna monotonia codzienności są czymś, co czytelnikom Czechowa z pewnością znane było lepiej niż arystokratyczne wnętrza książęcych pałaców. Niewrażliwość na ten kontekst, zgoda na jego istnienie odgrywa w charakterystyce kultury rosyjskiej wcale nie mniejszą rolę niż zgoda na trwałość pewnych patologii

⁷⁵ A. Czechow: *Pani z pieskiem...*, s. 363.

⁷⁶ Tamże, s. 364.

życia społecznego. Bohater *Narzeczonej*, gruzlik Sasza, odbierany zresztą jako *alter ego* autora, mówi w pewnym momencie:

Pani mama na swój sposób jest oczywiście nawet bardzo dobrą i miłą kobietą, ale... jakby to pani powiedzieć? Dzisiaj rano zaszedłem do kuchni, a tam cztery służące śpią na gołej podłodze, łózek nie ma, zamiast pościeli jakieś łachy, smród, karaluchy. To samo, co dwadzieścia lat temu, żadnej zmiany. No, babcia, Bóg z nią, to przecież babcia; mama jednak to co innego, mówi po francusku, bierze udział w spektaklach. Powinna by chyba zrozumieć.⁷⁷

Beznamiętny ton takich rozmów sprawia, że łatwo posądzić Czechowa o indyferentyzm. Ale jednocześnie samo pojawienie się tego typu obserwacji pozwala interpretować twórczość tego pisarza w kategoriach zwyczajnego moralizatorstwa i natrętnego dydaktyzmu. Zworniki kulturowego współistnienia rozmaitych tradycji są bowiem naturalnymi rezerwatami konserwatyzmu. Łatwiej zmienić poszczególne elementy każdego ze współistniejących osobno systemów niż same zasady ich współistnienia, nie burząc jednocześnie tego, co pozwala im obu układać się w paradygmat wspólnej kulturowej tożsamości. Czechow zauważa to wspañiale: w rodzinnym domu Nadii coś się przecież zmieniło — matka, w przeciwieństwie do babki, jest osobą wykształconą, ale to wykształcenie nie sięga aż tak daleko, by wpłynąć na odwieczny los służących. Te ostatnie także nie są przygotowane na zmiany:

Wszyscy zbierali się do snu. Nikołaja jako chorego ułożono na piecu przy starym; Sasza położyła się na podłodze, a Olga poszła z kobietami do szopy.⁷⁸

Chłopska tradycja sypiania na podłodze, przeświadczenie, że piec i łóżko oznaczają chorobę lub starość — to także czynniki, z powodu których dziewczęta w domu narzeczonej bez protestu znoszą warunki własnej egzystencji.

Dla Gurowa, wychowanego w Moskwie, rzeczywistość brudnego hotelu w S. jest czymś niemiłym, ale zwykłym, nieuniknionym, co automatycznie wymaga od niego, mieszkańca wielkiego miasta, zajęcia „najlepszego pokoju w hotelu”⁷⁹. Bohater zachowuje się więc na prowincji dokładnie tak, jak bogaty szlachcic w przydrożnym zajeździe — wie, że objawy niezadowolenia niczego nie zmieniają, więc niewygody można jedynie zminimalizować, wybierając najlepszy pokój.

⁷⁷ A. Czechow: *Narieczona*. Przeł. I. Bajkowska. W: Tenże: *Dziela*. Red. N. Modzelewska. T. 11..., s. 457.

⁷⁸ Tenże: *Chłopi*. Przeł. I. Bajkowska. W: Tenże: *Dziela*. Red. N. Modzelewska. T. 11..., s. 150.

⁷⁹ A. Czechow: *Pani z piskiem...*, s. 371.

Pani z pieskiem jest opowieścią o prawdopodobnym epizodzie w Rosji końca wieku. Akcja krótkiego przecież utworu rozgrywa się w kilku miejscach: w Jałcie, Oreandach, Moskwie, gubernialnym mieście S.; są w nim odwołania do Petersburga, Teodozji, a nawet Grenady. Para bohaterów swobodnie porusza się po sporych przecież przestrzeniach, co w tradycyjnej kulturze rosyjskiej było domeną przede wszystkim mężczyzn. Znakiem czasu jest jednakże fakt, że Anna Sergiejewna, wychowanka petersburskiej pensji, po wyjściu za mąż mieszka w S., skąd wyrusza najpierw na kurację do Jałty, a potem na schadzki do Moskwy. Podróżuje sama, bez służącej, jedynie w towarzystwie białego szpica — mamy zatem do czynienia z akcją rozgrywającą się w samym końcu stulecia, kiedy to podróże bez opieki nie kompromitują już tak bardzo samotnych kobiet. Wprawdzie Anna jest mężatką, przez co zwiększa się jej swoboda poruszania się, ale pamiętajmy, że ćwierć wieku wcześniej jej imienniczka Anna Karenina była w drodze z Petersburga do Moskwy powierzana przez męża opiece wybranej, starszej damy — hrabiny Wrońskiej. *Fin de siècle* przyniósł w tym względzie rozluźnienie obyczajów, tak więc przestrzeń, w jakiej rozgrywa się akcja *Pani...*, może być — z uwagi na enigmatyczność gubernialnego S. — przestrzenią całej Rosji. Anna *fin de siècle*'u może mieszkać wszędzie i z każdego miejsca może podróżować pod pretekstem dbałości o własne zdrowie. „Przyzwoity” pretekst jest jej jednak potrzebny:

[...] już nie mogłam panować nad sobą, powiedziałam więc mężowi, że jestem chora i przyjechałam tu... [tj. do Jałty — E. K.]⁸⁰.

Ten wymóg się nie zmienia:

I Anna zaczęła przyjeżdżać do Moskwy. Raz na parę miesięcy opuszczała S. i mówiła mężowi, że jedzie do profesora poradzić się co do swojej choroby kobiecej — a mąż i wierzył, i nie wierzył.⁸¹

Był to jednakże w końcu XIX stulecia pretekst wystarczający. Swoboda poruszania się w przestrzeni geograficznej, dająca obojgu bohaterom złudzenie wolności i jednakowości życiowych szans, jest jednak pozorna — oboje otoczeni są niewidzialnym, acz zwartym kokonem przestrzeni społecznej, która całemu opowiadaniu wyznacza dramatycznie wąskie ramy. Opowiadanie rozpoczyna się przecież od znamiennej:

Mówiono [podkr. — E. K.], że na bulwarze pojawiła się nowa postać.⁸²

⁸⁰ Tamże, s. 365.

⁸¹ Tamże, s. 376.

⁸² Tamże, s. 359.

Dla Gurowa i jego wybranki niebezpieczeństwo kryje się w fakcie, że nie uchodzi uwadze znudzonych kuracjuszy. Jeżeli przedmiotem plotek jest pojawienie się nowej osoby, to nie ulega wątpliwości, że odkrycie flirtu czy romansu przysporzyłoby pozostałym bywalcom okazji do tworzenia smakowitych fabuł. Dlatego Gurow obsesyjnie rozgląda się:

[...] wziął ją w ramiona i pocałował w usta; powiało mu w twarz zapachem świeżych kwiatów, obejrzał się z lękiem, czy ktoś nie widzi.⁸³

Nieraz na skwerze albo w parku, kiedy w pobliżu nikogo nie było, Gurow chwytał ją nagle w ramiona i namiętnie całował.⁸⁴

W Moskwie Anna zajeżdżała do „bazaru Słowiańskiego” i natychmiast dawała znać Gurowowi przez posłańca w czerwonej czapce. Gurow przychodził do Anny i nikt w Moskwie o tym nie wiedział.⁸⁵

Naradzali się, jak uniknąć na przyszłość konieczności ucieczki przed ludźmi.⁸⁶

Zdominowanych przez konwenanse bohaterów Czechowa osacza społeczna przestrzeń ich romansu. Żyjąc wśród ludzi dysponujących sporą ilością wolnego czasu, żyją w świecie plotki, domniemań, domysłów, drobnych intryg, tajemniczych szeptów. Owa przestrzeń społeczna rządzi się ściśle określonymi prawami. Nie ma w niej miejsca na publiczną zdradę małżeńską, *de iure* w ogóle nie ma w niej miejsca na zdradę, ale ostentacja bywa piętnowana dodatkowo. Anna jest całkowicie zależna od swojego męża, nie pracuje zawodowo, prawdopodobnie nie dysponuje własnymi funduszami. Zdrada to jednostronne zerwanie umowy zawierającej także klauzulę o wspólnocie majątkowej. Gurow również nie może opuścić żony, matki jego dzieci, kobiety bez zawodu i bez środków do życia. W tej sytuacji planowanie jakiejś wspólnej przyszłości z Anną wydaje się nieprawdopodobne.

Odwieczna antynomia wierności i zdrady, rozizwemu między wymogami religii i sankcjami kulturowymi a porywami natury, należy do kanonicznych wątków literackich. Koniec wieku XIX obfitował w utwory zawierające taki motyw. Z jednej strony *Anna Karenina*, z drugiej *Pani Bovary*, gdzieś między nimi *Sezonowa miłość* Zapolskiej. Przede wszystkim jednakże *Rodzina Połanieckich* Sienkiewicza, która bardzo zirytowała Czechowa. W liście do Suworina z 13 kwietnia 1895 roku pisarz puentował złośliwie:

⁸³ Tamże, s. 363.

⁸⁴ Tamże, s. 367.

⁸⁵ Tamże, s. 376.

⁸⁶ Tamże, s. 379.

Piłuję „Rodzinę Połanieckich” Sienkiewicza. To polski słodki sernik z wanilią. [...] Cel powieści — ukołysanie burżuazji do złotego snu. Dochowaj wiary żonie, módl się z nią razem z książki do nabożeństwa, dorabiaj się fortuny, kochaj sport — a wszystko pójdzie ci jak z płatka na tym i na tamtym świecie.⁸⁷

Sienkiewiczowska wizja, według której „szczęście rodzinne i refleksje o miłości leją się ciurkiem”, wzbudza sprzeciw Czechowa. Według niego w życiu bywa inaczej, komplikacje dopadają człowieka na każdym kroku, a problem zdrady nie zawsze da się ograniczyć do konieczności uzyskania wybaczenia od zdradzonego współmałżonka. Koniec XIX wieku ujawnił skalę, a przede wszystkim kontekst zjawiska. Problem przelotnej niewierności, traktowany jako przywilej mężczyzny, powoli zaczął stawać się symbolem emancypacji. Ale kulturowa presja, przypisująca kobiecie walor wierności, w zestawieniu z realiami życia dała podwójny efekt: z jednej strony pojawiły się w życiu i literaturze postacie nacechowane hipokryzją, cynicznie wykorzystujące stereotyp niewinności dla podtrzymywania małżeńskiej fikcji, z drugiej zaś — kobiety obarczone świadomością grzechu, przygniecione brzemieniem odpowiedzialności, przeświadczone o własnym upadku moralnym. Idea nierozzerwalności małżeństwa sankcjonowała domy publiczne, usprawiedliwiała przelotne miłostki mężczyzny, w zamian nie zezwalając mu na życie w trwałych, nowych związkach. Ta sama idea z niewiernej robiła nierządnicę. Przelotne romanse były niedopuszczalne, a poważniejsze zaangażowanie emocjonalne, prowadzące do rozpadu małżeństwa, stawiało kobietę poza obrębem własnego środowiska. Ten tragizm elementarny, połączony z faktem, że małżeńska wierność kobiety była swoistym ekwiwalentem jej zależności materialnej, wymagał adaptacji w świecie bardzo surowych reguł, wymuszał interioryzację norm moralnych, utożsamienie się z zakazami i eliminowaniem wszelkich „pokus”. Zdrada nie mogła być prostym efektem biologicznej fascynacji czy — w przypadku wszechstronniejszych związków — pełnego zaangażowania emocjonalnego. Była podszeptem szatana. I tak też problem własnego wyboru ocenia Anna Sergiejewna:

Jestem marną, nikczemną kobietą, gardzę sobą i nie myślę o usprawiedliwianiu się. Oszukałam nie tyle męża, co samą siebie. [...] Kocham czyste, uczciwe życie, brzydzę się grzechem i sama nie wiem, co robię. Prości ludzie mówią: diabeł opętał. I ja też mogę teraz powiedzieć, że mnie opętał diabeł.⁸⁸

Podobnie myślała o sobie Anna Karenina:

⁸⁷ Cytuję za: R. Śliwowski: *Wstęp...*, s. XLVI.

⁸⁸ A. Czechow: *Pani z pieskiem...*, s. 365.

Czuła się tak bardzo występna i winna, że nie pozostawało jej nic innego jak korzyć się i prosić o przebaczenie, a że nie miała odtąd w życiu nikogo poza nim, do niego zwracała swe błaganie. Widok jego budził w niej uczucie poniżenia podobne do fizycznego urazu i nie była w stanie powiedzieć nic więcej.⁸⁹

Ten rodzaj moralnych dylematów jest zupełnie obcy Gurowowi. Trudno powiedzieć, że jego stosunek do Anny Sergiejewny to cynizm mężczyzny zadowolonego z szybkiego podboju. On po prostu nie rozumie jej skrupułów, czuje, że coś w nich jest, ale zgoda na „spóźniony żal” byłaby zamianą przyjemności w poczucie winy. Gurow „przez co najmniej pół godziny” je w milczeniu arbuza, pozwalając Annie uporządkować myśli i uczucia. Ta scena, która pozornie wygląda na demonstrację braku elementarnej wrażliwości, należy w jakiejś mierze do kanonów kulturowych: przerażona własnym postępkami kobieta, nieświadoma istoty ani siły namiętności, która pchnęła ją w ramiona przypadkowo spotkanego mężczyzny, usiłuje *post factum* zrozumieć siebie. Jej monolog po części tylko skierowany jest do milczącego partnera — w praktyce Anna robi rachunek sumienia, a więc ostatnią rzecz, którą jest w stanie zaakceptować w takim momencie Dmitrij. Gorzej — niedoświadczenie Anny czyni jej skrupuły naiwniejszymi niż są w istocie, z jej ust pada wiele banałów i stereotypów, które spłaszczają istotę jej duchowych rozterek. Dla doświadczonego Gurowa, który widywał już różne reakcje kobiet w sytuacjach intymnych, zachowanie Anny jest wręcz „niestosowne” do tego stopnia, że jest skłonny podejrzewać ją o naiwną grę i kokieterię w złym guście. Ona tymczasem niebacznie i nieświadomie łamie jedno z podstawowych tabu kultury końca ubiegłego stulecia: usilnie próbuje **mówić** o swoich przeżyciach, chce werbalnego kontaktu z mężczyzną, z którym przed chwilą łączyły ją znacznie intymniejsze więzi. Ale **mówienie** jest jeszcze większym wykroczeniem niż sam fakt zdrady: na mówienie o przeżyciach intymnych i analizę psychicznych wątpliwości trzeba jeszcze poczekać. Ten problem „wisi w powietrzu”: za kilka lat Freud ogłosi swoją teorię i dyskusje o roli seksu w życiu człowieka staną się modne. Na razie jednak mamy do czynienia z paradoksem: grzech się popełnia, aie konwenans zabrania o nim rozmawiać. Kobieta zachowuje czystość i niewinność tak długo, jak długo nie mówi mężczyźnie o swoich przeżyciach. Anna mówi. Prosto, banalnie, niemal prymitywnie, a Gurow usiłuje najprostszyimi środkami zniechęcić ją do wyznań. Długo zajmuje się arbuzem, rzucając na szalę swoją opinię opiekuńczego kochanka (Wroński w takiej samej sytuacji usiłuje uspokoić ukochaną). Ale Anna Sergiejewna to właśnie instynktownie poj-

⁸⁹ L. Tolstoj: *Anna Karenina...*, T. 1, s. 206.

muje, za to właśnie jest mu wdzięczna, to sprawia, że dla obojga jałtański epizod będzie godzien kontynuacji. Po czasie on doceni jej wrażliwość i potrzebę „odplakiwania” trudnych życiowych momentów, a ona zrozumie jego pozorny spokój i próby ukrycia bezradności w rytuale zwyczajnych gestów:

„Cóż, niech popłacz, a ja zaczekam” — pomyślał i usiadł w fotelu. Potem zadzwonił i kazał podać herbatę; kiedy pił, ona wciąż stała przy oknie odwrócona plecami...⁹⁰

Ale w kulminacyjnym momencie opowiadania, kiedy bohater zdaje sobie sprawę z siły własnego zaangażowania, ujawnia jednocześnie swoją bezradność:

Potem długo mówili ze sobą, naradzali się, jak uniknąć na przyszłość konieczności ucieczki przed ludźmi, kłamstwa, przebywania w różnych miastach, ciąglej rozłąki. Jak się uwolnić od tych szarpiących więzów? — Jak? Jak? — pytał chwytając się za głowę. — Jak?⁹¹

Nadzieja na zmianę pojawia się w momencie, gdy bohaterowie zaczynają z sobą rozmawiać, gdy mozolnie przedzierają się przez barierę stereotypów i konwenansów, gdy szukają własnych, zindywidualizowanych rozwiązań.

Dawniej w chwilach smutku umiał przywołać na pomoc cały rozsądek, na jaki było go stać, ale teraz i rozsądek zwiądł, pozostała tylko głęboka litość, potrzeba szczerej czułości...⁹²

Antynomia rozsądku i emocji, sformułowana tak wyraziście, zdaje się sugerować, że w hierarchii wartości bohaterów sfera emocjonalna jest w istocie rzeczy ważniejsza od umiejętności racjonalizowania problemów. Ta ważna chyba dla kultury rosyjskiej diagnoza potwierdzana jest w serii poprzednich zachowań bohaterów — dość często podporządkowują oni swoje wybory i działania losowi, przypadkowi, zbiegowi okoliczności. Wprowadza to w rytm akcji opowiadania element nużącej banalności, ale jednocześnie typologizuje zachowania postaci.

W swoistej polemice z Tołstojem Czechow zastosował chwyt zminimalizowanej atrakcyjności. Fabuły jego opowiadań są wątle, wręcz trywialne, tempo akcji ślimacze. W porównaniu z powieściami Tołstoja opowiadania Czechowa błędną. A jednak każdy z pisarzy, obserwując podobne zjawiska, inaczej je

⁹⁰ A. Czechow: *Pani z pieskiem...*, s. 377.

⁹¹ Tamże, s. 379.

⁹² Tamże, s. 378.

diagnozował i inną zajmował wobec nich postawę. Tolstoj wierzył w przełomy, w wielkie wydarzenia, które zmieniają mentalność ludzi: wojny, tragedie, wielkie namiętności. Dla Czechowa zaczynem wewnętrznej przemiany bohatera mógł być drobiazg, coś, co go pobudzi do myślenia, wyrwie z okowów stereotypu. W tych dwóch koncepcjach literackich znajdują odbicie dwie różne koncepcje rozwoju kultury.

Czechow był w jakiś sposób zafascynowany Tolstojem. Bohaterka noweli *Narieczona*, starsza prowincjonalna ziemianka, mówi:

Ja, kiedy nie śpiam w nocy, to zamykam oczy bardzo mocno, o tak... i myślę o Annie Kareninie i staram się sobie wyobrazić, jak chodzi, jak mówi.⁹³

W pewnym sensie *Dama z pieskiem* jest pastiszem *Anny Kareniny*. Główna bohaterka zachowała imię, ale zmienione realia spływają tolstojowską intrygę. Nie arystokracja, w której niekiedy pojawia się jakiś oryginał, a mieszczaństwo tworzy tło społecznej przestrzeni tego tekstu. Zmieniają się więc pewne realia.

Stosunki Wrońskiego ze światowym towarzystwem były również jasne. Wszyscy mogli wiedzieć o jego romansie, mogli żywić podejrzenia, lecz nikomu nie wolno było o nich mówić. W przeciwnym razie gotów był ich zmusić do milczenia i do uszanowania nieistniejącej czci kobiety, którą kochał.⁹⁴

Dla Gurowa i Anny Siergiejewny problem ten przedstawia się zupełnie inaczej. Dmitrij Dmitriewicz nie będzie walczył o jej cześć, może najwyżej, w dowód szacunku, utajniać swój romans, nie okazywać publicznie swoich uczuć i rozglądać się dookoła za każdym razem, gdy zdarzy mu się pocałować ukochaną w miejscu publicznym. Ona zresztą także skandalu boi się prawie tak samo jak skutków grzechu. Jedno i drugie wiąże się z obawą przed utratą szacunku tak ze strony Gurowa, jak i szacunku dla samej siebie.

Niemniej jednak rozziw między tym, co ludzie myślą, a co mówią i tym, co wiedzą, a co widzą, określa różnicę między stylami życia rosyjskiej arystokracji i rosyjskiego mieszczaństwa. Style te jednak nie są wyznacznikiem rosyjskości, w końcu XIX wieku miały zasięg ogólnoeuropejski, częściowo respektowano je także w Stanach Zjednoczonych, aczkolwiek szczegółowe motywacje poszczególnych „narodowych” kodeksów i konwenansów nieco się od siebie różniły; nieidentyczny był też stopień moralnego indyferentyzmu w różnych krajach. Jednakże wspólną ich cechą stanowi liczenie się z opinią

⁹³ A. Czechow: *Narieczona...*, s. 462.

⁹⁴ L. Tolstoj: *Anna Karenina...*, T. 2, s. 99.

publiczną — traktowane serio lub tylko pozorne, ale nieuniknione w kodeksie postępowania towarzyskiego.

Czechow nie tylko zmienia — w stosunku do Tołstojowskiego romansu — społeczne środowisko dwojga kochanków, zmienia także intensywność ich emocji. Anna Arkadijewna jest w swoich uczuciach szalona, nie liczy się z realiami społeczno-towarzyskimi, kompromituje do tego stopnia, że samobójstwo staje się jej jedynym ratunkiem. Anna Siergiejewna jest ostrożniejsza, z ukochanym spotyka się rzadko i ukradkiem, nikt właściwie nie wie o prawdziwym celu jej wizyt w Moskwie. Romans z Gurowem ciągnie się więc długo, a prawdziwe kłopoty rysują się jako ponura, ale nieodłączna perspektywa grzesznej miłości. Jednak Gurow z ostatniej części opowiadania Czechowa przerasta świadomością i głębią uczucia nie tylko samego siebie z początkowych stronic utworu, ale i słomiany zapal Wrońskiego, zde gustowanego kłopotami, jakich przysporzył mu otwarty romans z żoną Karenina.

W tym kontekście *Pani z pieskiem* jest jakby próbą pokazania, w jaki sposób zmienia się uczucie dwojga ludzi uwikłanych w odmienne systemy zobowiązań. W sytuacji, gdy uczucia te dostaną przasną oprawę, gdy zdrowy rozsądek oraz instynkt samozachowawczy będzie wyznaczał ramy działania bohaterów, gdy szaleństwo namiętności napotka na bierny opór elementarnych wymogów beznadziejnej egzystencji — bohaterowie przestają przypominać barwne, egzotyczne ptaki, wolne w swoich wyborach, choćby najbardziej tragicznych. Postacie Czechowa egzystują, wegetują, ale praktycznie nie żyją. Ich dążenie do zmiany jest jakby z góry ograniczone przeświadczeniem, że zmiana jest niemożliwa lub bardzo odległa. Sytuacji Anny i Dmitrija nic nie zdoła uprościć — podtrzymywanie uczucia grozi coraz większymi komplikacjami. Jediną nutą optymistyczną w ich historii jest to, że nie rezygnują zawczasu. Snują marzenia, niemrawo szukają rozwiązania. Anna niemal bez przerwy płacze; miarą miłości Gurowa staje się wyrozumiałość dla jej nerwowego wyczerpania. Ona płacze, on ją pociesza, romans trwa, życie biegnie. Anna Siergiejewna nie rzuci się pod pociąg, Gurow nie będzie szukał pociechy w ucieczce. Dla niego to „pierwsza, prawdziwa miłość”, ostatnia miłość niestarego człowieka, któremu kulturowe konwenanse ograniczają zakres potencjalnych podbojów. Gurow nie jest Wrońskim, choć nieobce mu są zasady postępowania młodego oficera. Porażona siła własnego uczucia Anna nie jest Kareniną, choć istnieje między nimi duże podobieństwo. Inne pokolenie, inne środowisko. Zwyczajni ludzie w zwyczajnych domach przeżywają zwyczajnie nawet niezwykłe miłości. Poddanie się presji jednakowości, presji opinii i niepisanych kodeksów fatalizuje nawet to, co w istocie mogłoby być jaśniejszą plamą w szarej codzienności.

Czerpiąc z wątków wielokrotnie już w literaturze wykorzystywanych, Czechow odwołał się do uniwersalnych sytuacji ludzkich, ale jednocześnie zasuge-

rował, że tylko od woli zainteresowanych jednostek zależy, czy owe standardy egzystencjalne pozostają banalnymi, epigońskimi powieleniami czy też uzyskają swój niepowtarzalny indywidualizm. Jego bohaterowie, z pozoru spokojnie wpisujący własny los w najbardziej „uoczywistniony” z kulturowych stereotypów, w miarę upływu czasu zaczynają z nim walczyć, próbują, bardzo nieśmiało nasycić go własnymi treściami. Perspektywa podjęcia trudu, jakim jest zgoda na niestandardowe rozwiązania, to dopiero mglisty zarys, z którego być może wyłoni się coś szczególnie ważnego dla obojga bohaterów, coś co będzie warte spodziewanych kłopotów i cierpień:

I zdawało się, że jeszcze chwila, a wyjście się znajdzie i wtedy zacznie się inne, piękniejsze życie; i oboje doskonale wiedzieli, że do końca jeszcze bardzo daleko, bo to, co najcięższe, najtrudniejsze, dopiero się zaczyna.⁹⁵

To zakończenie, zawierające w sobie nikłą nadzieję, jest jednocześnie subtelną polemiką pisarza z tezami o nieodwracalnej inercji zabijającej ducha rosyjskiej inteligencji końca wieku. To już nie tylko romantyczne przeświadczenie, że „cierpienie uszlachetnia”, to tragiczna świadomość, że cierpienie jest wynikiem poszukiwania niestandardowych rozwiązań, jest nieodłącznym efektem **myślenia**, bo myślenie prowadzi do postrzegania nowych, niestereotypowych rozwiązań, a te niesłuchanie trudno zyskują społeczną akceptację.

Ludwik Stomma, pisząc o „wzlotach i upadkach królów Francji”, przypomina ciekawy epizod z czasów panowania Kapetyngów. Otóż 19 maja 1051 roku król Henryk I poślubił Annę, córkę księcia kijowskiego Jarosława Mądrego. Z małżeństwa tego przyszło na świat trzech synów, z których najstarszy — Filip uzyskał imię „nie znane dotąd w genealogiach królów francuskich”⁹⁶, co Stomma przypisuje osobistemu wpływowi Anny i jej konksjom z tradycją bizantyjską. Kiedy po dziewięciu latach małżeństwa Henryk umiera, trzydziestosześcioletnia królowa odmawia pełnienia funkcji regentki. Natomiast w kilka dni po pogrzebie aranżuje swoje porwanie przez hrabiego Raula de Crápy, z którym może zawrzeć związek małżeński dopiero trzy lata później, po śmierci jego żony. Ten skandal dynastyczny kronikarze kwitują wymownym milczeniem, ale po latach etnolog dopatruje się w nim pogłosu słowiańskich tradycji małżeństwa przez porwanie oraz takiego systemu wartości, który łączy kijowską księżniczkę z tragicznymi wyborami heroin wielkiej rosyjskiej powieści realistycznej:

Literatura rosyjska usiana jest dramatami podobnymi do tego, który rozegrał się w Królestwie Franków w XI wieku. Oto Anna Karenina porzu-

⁹⁵ A. Czechow: *Pani z pieskiem...*, s. 379.

⁹⁶ L. Stomma: *Wzloty i upadki królów Francji sposobem antropologicznym wyłożone*. Łódź 1991, s. 20.

cająca męża i dziecko dla fryzjera Wrońskiego, oto Natasza Rostowa z *Wojny i pokoju* aranżująca swoje porwanie przez Anatola Kuragina... Prawdziwa namiętność uzewnętrznia się tutaj przez śmierć lub, znacznie częściej, plugawienie norm społecznych i boskich. Namiętność licząca się z formą, z prawem moralnym, nie jest tu nigdy namiętnością prawdziwą, lecz, co najwyżej, konwulsyjną drgawką skarlałej duszy.

Oczywiście, że za grzeszne uniesienia trzeba później odpokutować. Cierpienie związane jest z miłością równie nierozłącznie, jak deptanie wartości [...]. Owa nieuchronna triada: namiętność — deptanie norm — cierpienie, podniesiona zostanie do rangi dogmatu w twórczości Dostojewskiego. Gdybyśmy mieli choć jedno pewne świadectwo, iż po paru latach pobytu na zamku w Paronne nosiła Anna włosienicę i tłukła głową o baszty, byłaby już córka Jarosława ukształtowaną bohaterką *Braci Karamazow*.⁹⁷

Czy można jednak ograniczyć sferę wyznaczników emocjonalnych, charakterystycznych dla kultury rosyjskiej, do owej wyliczonej przez Stommę triady? Czy „namiętność, deptanie norm i cierpienie” jest rzeczywiście podstawowym paradygmatem rosyjskości, czy też należałoby spojrzeć na ten problem przez pryzmat rozziwiewu, jaki sugeruje antropologowi istnienie podziału na wzory idealne i rzeczywiste? „Namiętność licząca się z formą” ma być tylko „konwulsyjną drgawką skarlałej duszy”. Jeżeli to prawda, to raczej mają badacze uznający Czechowa za „piewce rozpaczy i beznadziejności”.

Określenie to, wraz z pomówieniami o społeczny indyferentyzm, przylgnie doń na długie lata, przesłaniając inne wartości jego pisarstwa.⁹⁸

Bohaterów Czechowa nie stać bowiem na wielkie namiętności, na ostentacyjne deptanie norm ani na spektakularne cierpienia. To w większości ludzie pełni kompleksów na tle własnej powszedniości i bylejakości, ludzie popełniający częściej pospolite i banalne wykroczenia niż wielkie zbrodnie, rozhisteryzowani neurastenicy, cierpiący za każdy wybór lub za brak stanowczej decyzji, rzadziej nieśmiali buntownicy niż tknięci abulią niewolnicy konwensów.

Kultura rosyjskiej inteligencji fin de siècle'u była przeżarta stereotypem i to stereotypem w dużej mierze importowanym. Wymuszona konwencjonalność zachowań, ekstremalne respektowanie przywilejów i obowiązków związanych z pozycją społeczną (*Śmierć urzędnika*), obowiązkowe pośrednictwo innych w nawiązywaniu tradycyjnie serdecznych w Rosji kontaktów, etykieta, nawet francuskie rodem pory posiłków. Niepisane kodeksy zachowań tworzone na podstawie takich zasad wyzwały reakcje automatyczne, zezwalały

⁹⁷ Tamże, s. 22.

⁹⁸ R. Śliwowski: *Wstęp...*, s. LXVII.

na bezrefleksyjność w życiu społecznym, na koncentrowanie uwagi wokół drobnych przyjemności czy — przeciwnie — budowanie wielkich idei filozoficznych. Reakcją na etykietę stał się terroryzm, ale, co paradoksalne, anarchiści rosyjscy też działali według stereotypu. Perspektywa katongi, strach przed posądzeniem o nielojalność, przed inwigilacją policji, nawet przed zdradą ze strony bliskich przyjaciół — wszystko to powodowało, że w warstwie językowej kultura rosyjska uległa daleko idącej rytualizacji. A zwyczajność opowiadań Czechowa przypominała, że poza oficjalnością istnieje także warstwa indywidualnych odczuć i przeżyć, nie zawsze aż tak tragicznych jak w powieściach Dostojewskiego, niekoniecznie tak hermetycznych środowiskowo jak w utworach Tołstoja — po prostu zwyczajnych, ludzkich, ale w swym zasięgu i specyfice rosyjskich jednocześnie. Poszukiwanie wymiaru czechowskiego realizmu tylko w sferze tradycyjnie rozumianych „realiów” sprowadza talent dokumentacyjny tego pisarza do funkcji mniej lub bardziej atrakcyjnej scenografii. Wydaje się, że analiza warstwy świata przedstawionego w kategoriach autorskiego modelu systemu kulturowego otwiera dodatkowe perspektywy interpretacyjne, które służyć mogą poszerzaniu wiedzy o podstawowych inwariantach kształtujących specyfikę i odrębność kultury rosyjskiej⁹⁹.

⁹⁹ „Najistotniejszą cechą owego prądu wewnętrznego, jaki dokumentuje się w realizmie rosyjskim, jest brak skrępowania, bezgraniczność i namiętność przeżyć; oto najsilniejsze wrażenie, jakie czytelnik zachodni odbiera tu przede wszystkim [...] etc.” E. Auerbach: *Herminia Lacerteux*. W: Tenże: *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*. Przeł. Z. Żabicki. T. 2. Warszawa 1968, s. 373. Za przypomnienie znaczenia „przenikliwych prób syntetycznego opisanie rosyjskości” serdecznie dziękuję Panu Profesorowi Józefowi Bachórzowi. Por. także J. Łotman: *Rosja i znaki...; Semiotyka dziejów Rosji*. Wybór i przekł. B. Żyłko. Łódź 1993.

Talenty i aspiracje

Trismus, czyli antropologia zła

*Mistrz z Cremony*¹, mikropowieść Piotra Slotowa, opublikowana w roku 1929 przez trzydziestodwuletniego wówczas autora, otrzymała w oryginale tytuł trudny do przetłumaczenia na język polski, trudny też do interpretacji (*Masterstvo*²). Pojęcie **mistrzostwa** nie do końca oddaje — jak można sądzić — autorską intencję; chodzi tu bowiem zarówno o ideę doskonałego wykonania połączonego z wyjątkowym talentem i niezwykłą wrażliwością, jak i o wysoki stopień znajomości jakiegoś rzemiosła sformalizowany wskutek sprawnego funkcjonowania organizacji cechowej oraz związane z nim prerogatywy. Erich Fromm powiedziałby zapewne, że to skutek znamiennego konfliktu między **być** i **mieć**. Być mistrzem czy mieć status mistrza — od przyjęcia określonej wykładni „mistrzostwa” zależy bycie artystą lub rzemieślnikiem, twórcą lub odtwórcą, autorem oryginalnych dzieł lub wykonawcą kopii. Rozziew między tymi dwoma postawami wskazuje na nowoczesność jako na formację kulturową, w której podobny dylemat mógł się pojawić. Wcześniejsza, oczywista anonimowość twórców sztuki użytkowej oraz współczesna aprobata świata kopii i symulaków³ dość wyraziście ogranicza ramy czasoprzestrzenne, w których sens miałyby sygnalizowana przez Slotowa alter-

¹ P. Slotow: *Mistrz z Cremony*. Przeł. R. Śliwowski. Warszawa 1980.

² W roku 1876 François Coppée (1842—1908), popularny francuski dramaturg, napisał utwór sceniczny *Le luthier de Crémone*. Informację tę zawdzięczam Panu Profesorowi Józefowi Bachórzowi. Niewykluczone, że popularna farsa stała się inspiracją do poważniejszego wykorzystania tematu konkurencji w świecie artystów. Por. Tenże: *Le luthier de Crémone. Comédie*. Par N. Osterloff: Libraire M. Arct. Varsovie 1909.

³ J. Baudrillard: *Precesja symulaków*. Przeł. T. Komendant. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybrał, oprac. i przedmową opatrzył R. Nycz. Kraków 1997.

natywa. Inaczej mówiąc, nie można zrozumieć zasadniczego przesłania jego powieści, jeżeli nie dostrzeżę się, że rozbieżność między dwoma sposobami pojmowania mistrzostwa może zaowocować tragedią.

Utwór Slotowa, późno przetłumaczony na język polski (1980), nie należy do lektur kanonicznych. Narratorem *Mistrza z Cremony* jest Martino Foresti, były uczeń i wychowanek lutnika Luigiego Rugieriego. Nieślubny syn księdza i wiecznie zapracowanej wieśniaczki, poniżany i poniewierany od wczesnego dzieciństwa, w wieku trzynastu lat zostaje oddany pod opiekę wolnomysliciela i artysty. Stosowane przez mistrza metody nauki są dla mało zdolnego chłopca zupełnie niezrozumiałe; wymagania przerastają możliwości, a oceny stają się źródłem wstydu i nieustannych upokorzeń. Potajemnie zakochany w narzeczonej Ruigieriego, pięknej Natalinie, postanawia ją zdobyć, jednak odrzucony i ośmieszony mści się na Luigim. Zadaje mu podstępnie straszliwy cios kamieniem i zostawia na pustkowiu. Nie przypuszcza, że rywal zdoła przeżyć zamach. Sąsiedzi, którzy uważają ucznia mieszkającego z mistrzem za jego przyjaciela, przynoszą do domu ранnego, zlecając Martinowi opiekę. W wyniku zamachu Luigi traci wzrok. Mimo to nadal pracuje, a wykonane przez niego instrumenty budzą podziw. Sukcesy te są dla Martina dowodem na konszachty kalekiego mistrza z diabłem. Dobija więc ślepcę, mając przekonanie o słuszności swego czynu.

Dzieła ambitne, poruszające problemy ogólnoludzkie i ponadczasowe często wyrwywają bohatera z kręgu uwikłań gwarantujących mu kulturową tożsamość, indywidualność i oryginalność. Traktowanie kontekstu kulturowego w kategoriach kostiumu, który skrywa ludzką jednakowość, wysoki stopień symbolizacji opisywanych przedmiotów i zachowań, wreszcie eksponowanie uniwersalizmu aksjologicznego — prowadzą do powstania utworów o szczególnym statusie artystycznym.

Mistrz z Cremony w pewnym sensie nie odbiega od tego standardu. Można nawet powiedzieć, że w polskiej wersji tytułu, jakby wbrew intencjom autora, nacisk położony został właśnie na kontekstualizm. W oryginale *Masterstvo* silniej akcentuje uniwersalny w swej paraboliczności sens utworu. Niezbywalna potrzeba osadzenia powieści w jakichś realiach kazała Piotrowi Slotowowi umieścić jej akcję w Cremonie. Bohaterowie to dwaj mężczyźni, z których starszy, obdarzony niezwykłym talentem, jest renomowanym lutnikiem artystą, a młodszy, oddany do „terminu”, traktuje przyszły zawód bardzo poważnie i solidnie, ale w najmniejszym stopniu nie rozumie jego specyfiki. Dąży więc do tego, by odkryć formalny sekret, zdobyć tajemnicę wyrobu skrzypiec, która w jego mniemaniu sprowadzać się musi do recept prostych, a zazdrośnie skrywanych przez mistrza. Młodzieniec nie rozumie istoty twórczenia, potrafi tylko nieudolnie naśladować cudze prace. Wierzy przy tym w wartość własnych lutniczych dokonań i lekceważy wszelkie próby, jakie

podejmuje Luigi, by obudzić w nim wrażliwość na piękno, dobro i prawdę. Nieunikniony brak zawodowych sukcesów przypisuje mistrzowi, zazdrośnie strzegącemu tajników fachu. Wychowany w szacunku dla elementarnych prawd religijnych i uproszczonych zasad etycznych, które traktuje z prze-rażającą dosłownością, nie rozumie, że otaczający go świat może być na-zybyt skomplikowany w stosunku do jego ograniczonych możliwości pojmo-wania. Tak więc to, czego nie pojmuje, uznaje za dzieło Szatana. Pragnienie zniszczenia tego co szatańskie pozwala mu w dobrej wierze dokonywać czy-nów skądinąd okrutnych i haniebnych. Przeświadczenie o czystości własnych intencji myli z prawem do naprawiania świata, stając się niebacznie źródłem nowego zła.

Wojna austriacko-francuska, tocząca się za czasów Napoleona, jest tłem ostatniej fazy tragicznych wydarzeń fabularnych powieści. Oprócz kontekstu historycznego, uwzględniającego nazwy miejscowe, elementarne informacje typu topograficznego, kluczowe nazwiska (Murat, lady Hamilton), ważniejsze bitwy, spektakularne zachowania zwycięzców — spotykamy w powieści dro-bne informacje dotyczące technik lutniczych i obyczajów tego cechu. Spo-soby prezentacji kontekstu środowiskowego sugerują, iż jest on podporządko-wany idei wykraczającej poza konkretne uwarunkowania czasoprzestrzenne. Bohater-narrator, pozbawiony zdolności artystycznych czeladnik, poświęca tym zagadnieniom niewiele uwagi, koncentrując się w zasadzie na odtwarzaniu własnych przeżyć.

Można by przypuszczać, że najważniejszymi kategoriami organizującymi schemat fabularny powieści są szczerłość i prawda psychologiczna⁴. Podobnie jednak jak żadna narracja historyczna nie jest w stanie zrealizować postu-latu Leopolda Rankego i opowiedzieć „wie es tatsächlich gewesen sein?“, tak narracja psychologiczna odsłania tylko niektóre, determinowane kulturowo warstwy subiektywizmu.

Sposób prowadzenia narracji w tekście Slotowa nawiązuje do konwencji spowiedzi⁵. Martino Foresti, człowiek niespełna trzydziestoletni, znajduje li-czne motywacje dla zaprezentowania tragicznych wydarzeń swojego życia. Powołuje się na własną misję obrońcy Kościoła, na doświadczenia tułaczki, na „surowy los wojaka”, na nieustanne zagrożenia życia, na konieczność dania świadectwa prawdzie. Rozmaitość tych usprawiedliwień ma swoje źródło

⁴ Por. *Manifesty Pieriewalu*. W: *Rosyjskie manifesty literackie*. Cz. 2. Oprac. Z. Barański i J. Litwinow. Poznań 1976.

⁵ Por. G. Porębina: *Program estetyczny grupy literackiej Pieriewal; Z praktyki literackiej ugrupowania Pieriewal*. W: *Taż: Od Proletkultu do realizmu socjalistycznego*. Katowice 1989, s. 105—136. Por. także: G. Kurylenka: *Funkcja kategorii wstydu w gatunkowej formie wyznania. (Na kanwie literatury białoruskiej)*. W: *Wstyd w kulturze. Zarys problematyki*. Red. E. Kosowska. Katowice 1998.

w zwątpieniu, które niekiedy ogarnia bohatera przeświadczonego o niepodważalnej słuszności własnego postępowania:

Zadaję sobie pytanie, czym nie popełnił zbrodni nie do naprawienia i nie popadł w śmiertelny grzech, sny moje bowiem nadal pełne są ponurych widziadeł.⁶

Opowiadając historię sprzed dziesięciu lat, Martino w bezbrzeżnej szczerości nie tylko obnaża własne racje i motywy postępowania, ale także różne postawy i działania swojego antagonisty. Przypisując mu najgorsze cechy i najpodlejsze motywy, odsłania rzeczywistą genezę tragicznych wydarzeń, zupełnie nie pojmując sensu własnych enuncjacji. Jest to spowiedź człowieka gotującego się na śmierć, spowiedź zbrodniarza przeświadczonego dogłębnie o własnej świętości. Martino byłby wcieleniem Zła w najczystszej postaci, gdyby nie ten cień wątpliwości, który każe mu raz jeszcze przeanalizować motywy własnego postępowania.

Wbrew wszelkim zasadom spowiedź nie prowadzi do żalu i pokuty; spowiedź potwierdza zasadność wyboru życiowej drogi, a wątpliwości pozwala odczytywać w kategoriach podszeptów szatana:

Mój Boże, czyż obrawszy mnie swoim instrumentem nie obronisz mnie przed siłami piekielnymi?!⁷

Ostatnie zdanie powieści rozwiewa nadzieję. Martino przekonany o wartości własnego postępowania, Martino uznający wyrzuty sumienia za podszepty Piekieł, Martino heroiczny w swoim fanatyzmie i tragiczny w swojej ignorancji — pozostaje wierny sobie.

W Cremonie, w dramatycznej przestrzeni Slotowego dyskursu, zatriumfowało Zło. Mimo wszelkich pozorów nie ma ono charakteru metafizycznego. Jest to zło *stricte* antropologiczne⁸, zło zrodzone z pozornych kontaktów, z nieдомówień, braku zrozumienia, z konfliktu dwóch systemów aksjologicznych.

Powieść Slotowa jest w istocie powieścią o różnych normach lektury. Właściwym przedmiotem tej lektury są **teksty zachowań kulturowych**.

⁶ P. Slotow: *Mistrz z Cremony...*, s. 6.

⁷ Tamże, s. 107.

⁸ Relacja między teoriami estetycznymi Aleksandra Woronskiego czy Abrama Leźniewa a praktyką literacką pisarzy grupy Pierewał fascynowała krytyków już na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych. W kontekście prezentowanej interpretacji należy pamiętać o wypowiedzi Arkadija Głagolewa, który w artykule *O chudožestvennom lice „Perevala”* („Nowy mir” 1930, nr 5) wyróżnił w tym ugrupowaniu pisarzy zorientowanych naturalistycznie oraz antropologicznie. Wśród tych ostatnich umieścił Piotra Slotowa.

Obaj bohaterowie *Mistrza z Cremony* czytają siebie nawzajem. Martino Foresti patrzy na swojego genialnego mistrza przez stereotyp roli społecznej, przez zachowania niezgodne z obowiązującymi normami, przez własny system wartości, który *de facto* jest zawsze wspierany zewnątrz, i przez swoje jednoznacznie niealternatywne wybory. Nie potrafi odróżnić terminowania u wiejskiego garbarza od nauki u wybitnego cremońskiego lutnika. Za wszelką cenę chce szybko zostać uznanym rzemieślnikiem, gdyż od najmłodszych lat upatruje w uczciwej pracy i bogobojności najlepszej recepty na życie. Jego tragedią staje się szansa, której pojąć nie potrafi, która go zniewala i doprowadza do zbrodni.

Na wiele spraw otworzyły mi się oczy, już dawno zdałem sobie sprawę z przyczyn mego pechowego losu. Stało się dla mnie jasne, że próżność, która nakłoniła Luigiego do wzięcia ucznia, wkrótce ustąpiła miejsca zawiści i zazdrośnemu uczuciu podpowiadającemu mu, by strzegł dla siebie tajemnicy mistrzostwa. Czuł się osamotniony wśród innych mistrzów, ludzi czcigodnych i bogobojnych, widocznie myślał kiedyś, że znajdzie we mnie posłusznego wykonawcę wszystkich swych tajemnych i zgubnych celów i zaślaniając się frazesami o pomocy dla sieroty, usiłował zaszcześcić mi bezbożny i grzeszny stosunek do sztuki. Potem zobaczył, że jakkolwiek jestem niedojrzały, nie uda mu się zawrócić mnie z chrześcijańskiej drogi i przeciągnąć do swego obozu. Zrozumiał to wnet i znenawidził mnie, a ja w prostocie ducha nie zauważałem tego i wciąż jeszcze wierzyłem w jego szczerość i prawdomówność, podczas gdy on czynił wszystko, by mi przeszkodzić w opanowaniu rzemiosła. Teraz już nie ukrywał swego zamiaru uwolnienia się ode mnie, powstrzymywała go chyba tylko obawa przed osądem ludzi, którzy pojęliby to jako jego nieumiejętność wyuczenia czeladnika.⁹

Luigi Rugieri jest z kolei przeświadczony o zgubnym wpływie stereotypu na indywidualność artystyczną. Czyta swojego ucznia przez własne doświadczenia, własną psychikę, własną niezależność intelektualną i emocjonalną. Ceniąc wyżej twórcze poszukiwania od rzemieślniczej biegłości, unika łatwych rozwiązań, łamie cechowe zasady terminowania, wymyśla dla swojego podopiecznego indywidualny program kształcenia. Daje się uwieść stereotypowi młodości i plastyczności intelektualnej; sieroctwo postrzega w kategoriach potencjalnie większej otwartości na wpływy społecznego opiekuna. Chce wykształcić artystę lutnika, wrażliwego na wszelkie tajniki tego zawodu. Zaleca więc młodzieńcowi kontakt z najwspanialszymi dziełami sztuki, uczy go czytać, pisać, rysować. Prowadzi z nim długie rozmowy, podczas których usiłuje wyjaśnić istotę lutniczego fachu.

⁹ P. Slotow: *Mistrz z Cremony...*, s. 33.

— Szablony i patrony ułatwiają pracę — mówił Luigi innym razem. — Lecz jeśli będziesz je traktować jak szewc, to zaprawdę nigdy niczego nie osiągniesz w życiu. Forma jest tym, co daje prawo każdej rzeczy na świecie nazywać się po imieniu, w sztuce zaś strzec siły duszy pogrążonej w jej łonie. Ale biada ci, jeśli nie potrafisz dojrzeć niczego poza formą... Wiesz na przykład, co to wierzchnia płyta i boczek skrzypiec, talia i efy. Ale jeśli boczek zastygły w swym wygięciu, a efy i talia skostniały w rysunku i wszystko to nie zgina się mimo absolutnie precyzyjnego wysiłku twych palców — nie pojąłeś formy, nie opanowałeś jej, ona zaś przytłoczyła cię i uwięziła w przypadkowym swym wyrazie.¹⁰

Przekładając na słowa własne doświadczenia artystyczne, Luigi chce uwrażliwić ucznia na piękno i harmonię, wskazać mu wzorce doskonałe:

Naucz się naśladować przyrodę. Cudowny rysunek rozsadza kształty, wprowadza w pole oko mistrza i jeśli mistrz nie potrafi trzymać się swego zamysłu, to popada w zależność od materiałów i w najlepszym wypadku zrodzi się z tego bękart. Drewno, nawet martwe, ma swe własne życie. Naucz się nie kaleczyć materiału, lecz wyzwolić go i jednocześnie tchnąć nowe siły w instrument, oddając mu całą duszę. Ale przy tym wszystkim najwięcej należy myśleć i pamiętać o dźwięku. Cenna jest tylko praca, która ma jasno wytyczany cel — przez siebie samą przemyślane, wyczone wyobrażenie o dźwięku. Dźwięk — to najważniejsze. W przeciwnym razie materiał i forma tańczyć będą pusty, niepotrzebny taniec...¹¹

Luigi nie zauważa, że Martino zupełnie nie pojmuje potrzeby zdobycia takich umiejętności, on po prostu chce produkować skrzypce. W długich wykładach dostrzega tylko przeszkodę na drodze do szybszego zdobycia ważnych dla siebie wskazówek. Wewnętrzny opór, z jakim słucha niezrozumiałych słów, przeradza się w lekceważenie osoby mistrza i sensu jego nauk.

Wszystkie swe rozważania Luigi wygłaszał z taką triumfującą miną, że brał mnie często śmiech. Lecz w miarę upływu czasu coraz bardziej płonąłem niecierpliwością osiągnięcia mistrzostwa — za rozważania bowiem nikt pieniędzmi nie płaci — zacząłem więc z uporem przypierać Luigiego do muru, domagając się od niego konkretnych wskazówek.

Nie zawsze mi się to udawało i, rzecz jasna, nauka moja posuwała się z trudem. Co prawda nie mogę powiedzieć, by Luigi odmawiał wyjaśnień na moje zapytania lub też nie zwracał na mnie uwagi. Jednakże, podobnie jak przy rysowaniu, w milczeniu przyglądał się moim błędom i dopiero potem zaczynał z całą bezwzględnością ganić moją pracę — znowu w długich, mało

¹⁰ Tamże, s. 18.

¹¹ Tamże.

dla mnie zrozumiałych wywodach. Potem zabierał się do demonstrowania, do szczegółowych wyjaśnień, i palce jego pracowały ze zręcznością, której nie byłem w stanie schwytać i powtórzyć, gdyż wszystko, co zrobił, natychmiast niweczył, żądając ode mnie, abym powtarzał jego wskazówki z pamięci. Starałem się, ale nic z tego nie wychodziło. Patrzyłem na moje rysunki kształtu sklepień płyt, obrysu konturu pudła czy główki, Luigi kiwał głową i mówił, że jestem tępy.¹²

Luigi stosunkowo szybko zauważa bezowocność swoich wysiłków, ale nie traci nadziei, że jego norma lektury może jeszcze odmienić rzeczywistość. Widząc ślepotę ucznia — ślepotę na piękno, na dobro i prawdę, ślepotę na wiedzę, na sztukę, na Boga wreszcie — Luigi nie czyta zachowań młodego człowieka w kategoriach trwałego kalectwa. Jest w głębi duszy przeświadczony o możliwości porozumienia, wierzy w pozytywny sens zmiany. Stopniowo lektura zachowań Martino przysparza mu coraz więcej rozczarowań. Zanim ostatecznie zrozumie swoją pomyłkę, sam niespodziewanie traci wzrok.

Ta antynomia kalectwa jest znamienna dla symboliki utworu. Psychicznie ociemniały Martino, niezdolny zrozumieć daru losu, staje się sprawcą fizycznego kalectwa jedynego człowieka, który byłby w stanie obudzić w nim duszę. Z kolei szlachetny i wszechstronnie uzdolniony Luigi, wyjątkowo wrażliwy i spostrzegawczy, pozostaje ślepy na duchowe kalectwo oddanego mu pod opiekę młodzieńca. Fizyczna ułomność pozwoli mu poniewczasie zrozumieć własne błędy.

Cóż jest owym związkiem, który powoduje wykrystalizowanie się tragiczności?

Tragiczność w znaczeniu właściwym pojawia się dopiero wtedy, gdy predestynacja do zła — by nazwać rzecz po imieniu — ściera się jako temat z tematem heroicznej wielkości. Przeznaczenie musi się zderzyć z opierającą mu się wolnością, odbić się niejako od niezłomności bohatera i w końcu go zdruzgotać, ażeby zrodziło się uczucie tragiczne, *foboz*.

— twierdzi Paul Ricoeur¹³.

Ale w powieści Slotowa obaj bohaterowie uzyskują wymiar tragiczny. Każdy na swój sposób mierzy się z Przeznaczeniem, każdy w tej walce przegrywa inaczej.

Tragedia Luigiego to w pewnym sensie powtórzenie tragedii Prometeusza. Jest w nim wola mocy, jest przeświadczenie o wielkim talencie i zdolności do czynu. Wykradając naturze tajemnice dźwięku i próbując je przekazać uczniowi,

¹² Tamże, s. 19—20.

¹³ P. Ricoeur: *Symbolika zła*. Przeł. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986, s. 205.

ponosi klęskę. Paradoksalnie — Zeusem Luigiego staje się Martino. On postanawia ukarać pychę mistrza, on przykuwa go do odludnej pracowni łańcuchem kalectwa, on wreszcie, jak złowieszczy sęp, burzy resztki spokoju swego więźnia, sącząc mu w ucho jad najokrutniejszych prawd. A jednocześnie marzy o wydarciu nieszczęśnikowi tajemnicy dźwięku. Pragnąc zniszczyć nieprzeniknioną odmiennność i niepojęty indywidualizm mistrza, tak naprawdę potrzebuje jego akceptacji. Wybujała ambicja, boleśnie raniona w dzieciństwie i bezwiednie drażniona przez Luigiego, domaga się uznania, tęskni za sukcesem. Martino nie przyjmuje do wiadomości różnicy uzdolnień, charakterów i wykształcenia. Żąda akceptacji na miarę **trudu**, a nie na miarę efektu.

Z jego perspektywy Luigi to bezbożny czarownik. Piekielny talent mistrza jest skalany kontaktem z Szatanem, wirtuozeria to diabelska sztuczka mamiąca nieszczęsnych ludzi. Zniszczenie tak bezbrzeżnego zła musi być czynem szlachetnym. Martino przyjmuje więc na siebie funkcję sędziego, strażnika i kata.

Odbiorca śledzący ich losy, bezsilny wobec własnej wiedzy o przyczynach nieuniknionej tragedii, może dostrzec w działaniach bohaterów **konflikt dwóch hermeneutyk**. Między normą lektury dyktowaną przez pospolitość, a twórczą desemiotyzacją, dokonywaną przez wyjątkowo utalentowaną jednostkę, rozwiera się przepaść. Na dnie tej przepaści czai się Zło, efekt rozbieżności między intencjami a kompetencjami.

Zło jest pokłosiem hermeneutycznego konfliktu i projekcji własnych oczekiwań na motywacje zachowań Innego. Błąd lektury to tragiczna w skutkach interpretacja tekstów kulturowych.

Z pozoru można sądzić, że Zło w powieści jest przede wszystkim domeną Martino. To on przepełniony fanatycznym przeświadczeniem o słuszności swego postępowania, niezdolny zrozumieć niczego, co wykracza poza elementarne stereotypy — staje się ponurym, zgorzkniałym fanatykiem; tak samo obojętnym na fizyczny ból człowieka czy zwierzęcia jak i na wszelkie emocje wyższego rzędu. Ponury świat Forestiego jest tym bardziej zły, im bardziej zawiedziony w swych oczekiwaniach czeladnik stara się rozciągnąć swoje wpływy na innych. W tym świecie nie ma miejsca na szczęście, na miłość, na piękno. Rządzi nim namiętność, ignorancja, tchórzostwo, ponura satysfakcja. Świat Forestiego to świat resentymentu, świat zazdrości i zawiści, świat Zła.

Ale najtragiczniejsze w świecie Forestiego jest to, że Zło jest w nim immanentne i jednocześnie nierozpoznawalne. Martino żyje w przeświadczeniu, że cel uświęca środki, że zastana norma kulturowa stanowi dzieło Boga, że obrona uznanych, a nade wszystko zrozumiałych i jednoznacznych wartości daje w ostatecznym efekcie Dobro. Martino kłamie, kradnie, próbuje zdobyć

cudzą narzeczoną, oślepia i zabija, a mimo to jest przekonany o swojej moralnej wyższości nad Luigim. Czyniąc Zło w imię Dobra, jest przeświadczony, że czyni dobrze.

Z kolei Luigi, tolerując Zło w imię Dobra, pozwala mu rozkwitać i w efekcie sam pada jego ofiarą. Zło z Cremony jest złem skądkolwiek. Cremona to jedynie metafora. Źródłem zła może być w takim samym stopniu nierówność, jak i jednakowość. Dla Martino zło czai się w niezrozumiałych hasłach francuskiej rewolucji, w podejrzanej życzliwości Luigiego, w indywidualizmie, w odstępstwach od jasnych i prostych nauk duchowieństwa. Dla Luigiego — w sprymitywizowanych dogmatach, w nieuzasadnionej formalistyce, w stereotypie obezwładniającym inwencję artystyczną.

Tragiczny konflikt między bohaterami nie jest konfliktem racji alternatywnych¹⁴. Żaden z nich *de facto* alternatywności nie postrzega. To konflikt dwóch nieprzystawalnych systemów wartości, konflikt elitaryzmu z pospolicnością, nowatorstwa z konserwatyzmem, *sacrum* z *profanum*. Istota tragizmu w tym konflikcie polega na nierównym rozkładzie sił. Luigi ginie roztrzaskany młotem Forestiego. Mistrz lutnik staje się ofiarą ucznia — samozwańczego mistrza katowskiej profesji. Talent, intelekt i wrażliwość są bez szans wobec fizycznej brutalności, ignorancji i fanatyzmu.

Jedyną szansą Luigiego byłaby akceptacja istnienia Martinowskiego świata. Luigi nie akceptuje i ginie z własnego wyboru. Fizyczne kalectwo, uzależniające nieszczęśnika od oprawcy, powoli zatruwa także jego duszę. Luigi w istocie rzeczy popełnia samobójstwo, traktując pogardzanego czeladnika jako żywe narzędzie zbrodni. Jego szlachetna życzliwość wyczerpuje się pod wpływem bólu i beznadziei. Żeby ocalić własne człowieczeństwo, musi umrzeć. Egocentryzm ślepcy pozwala mu zignorować potencjalne wyrzuty sumienia Martina. Prowokuje agresję i ginie. Paradoksalne, że dla brutalnego fanatyka jedyną szansą na uczłowieczenie jest zrozumienie sensu „diabelskich snów”, wejście w siebie, zwrot w stronę podświadomości. Ale Martino nie jest w stanie dojrzeć i zrozumieć przesłania własnej *psyche*.

Gdyby Luigi wybrał do swych pedagogicznych eksperymentów wrażliwszego i zdolniejszego ucznia; gdyby Martino trafił do pracowni poprawnego rzemieślnika a nie genialnego artysty, zło w Cremonie mogłoby przybrać mniej tragiczny wymiar. Świat wartości Luigiego to świat wartości uniwersalnych, ogólnoludzkich, ale zawsze czytanych przez pryzmat elitaryzmu. Martino, żyjąc w hermetycznym świecie wartości kontekstualnych, świecie, w którym nawet otwarcie na Transcendencję każe po prostu utożsamiać Boga z malowidłem, nie jest w stanie jednocześnie szanować siebie i rozumieć Luigiego. Luigi,

¹⁴ Por. M. Janion: *Tragizm*. W: T a ż: *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*. Gdańsk 1972.

pozornie rozumiejąc, nie potrafi uszanować odmienności Martino. Próbuje ukształtować ucznia na swoje podobieństwo, nie dostrzegając w nim zamkniętej charakterologicznie, odmiennie warunkowanej osobowości.

Dzieje człowieka są pełne takich nieporozumień. Cremona może być wszędzie. Konflikt hermeneutyczny, oparty na antagonizmie dwóch nieprzystawalnych, kontekstualnie determinowanych systemów aksjologicznych, jest podłożem znanej etnologicznej zasady „swój — obcy”. Antynomiczne spięcie Ja — On, podstawowa determinanta kondycji człowieka i jedno ze źródeł antropologii zła, ma wymiar uniwersalny. W każdym kontekście kulturowym może przyjąć inną konkretną postać. Kiedy dochodzi do spotkania ludzi respektujących nieprzystawalne systemy wartości, kiedy porozumienie jest niemożliwe z definicji, bo niepodobna swojego sposobu czytania świata sprowadzić do cudzych intencji i wykładni — rodzi się konflikt prowadzący do nieuchronnej tragedii.

Tragedia jest fundamentalnym tworzywem literatury. Fascynuje, wzrusza, prowokuje do refleksji. Współczesna czy przebrana w kostium historyczny — zawsze w jakiś sposób wskazuje na swą ponadczasową aktualność. Ale jej rzeczywiste źródło bywa warunkowane kontekstualnie. Rozbieżność między obowiązującymi wymogami kulturowego standardu a próbami ich indywidualnego przekraczania rodzi nieporozumienia, konflikty, tarcia i antagonizmy. Modyfikacja zastanych norm dokonywana w przeświadczeniu o konieczności zmiany może w tym samym stopniu przyczynić się do mnożenia ludzkich nieszczęść co fanatyczna walka o utrzymanie dotychczasowego *status quo*. Tym samym jedna z funkcji literatury, ukazującej rozliczne warianty kulturowych nieporozumień, polega na demonstrowaniu konsekwencji eskalowania konfliktów. Ten dydaktyczny aspekt, ukrywany zresztą często i nie werbalizowany, ostrzega przed inwariantnym charakterem międzyludzkich sporów. Ofiarą ideowych starć bywają jednostki obdarzane często niezwykle dużym potencjałem twórczym. Być może w ten właśnie sposób kultura broni się przed szybkością niemożliwych do zabsorbowania przemian, przekształceń i modyfikacji swego stanu.

Kulturowe inicjacje Martina Edena

— No widzisz — ciągnął wesoło Martin. — Jestem barbarzyńcą, który po raz pierwszy spotyka się z cywilizowanym światem. Wrażenia, jakie przy sposobności odbieram, muszą być dla osób prawdziwie cywilizowanych czymś zupełnie nowym.¹⁵

J. London

Spółeczeństwa, których praktyki kulturowe stały się obecnie dominujące, wybrane zostały z powodu sukcesów ekonomicznych i militarnych. Nie są to akurat wartości, które przynoszą szczęście albo przyczyniają się do długiego trwania ludzkości [...]. Niestety, inne modele społeczeństw ludzkich zanikają i minęły czasy, kiedy ludzie mogli wypróbowywać nowe modele izolacji.¹⁶

J. Diamond

Initium — to wejście, wstęp, początek; inicjowanie — to rozpoczynanie procesu, który — w domniemaniu — powinien mieć swój ciąg dalszy, swoją odrębną *story*. Inicjowanie stanowi efekt świadomego wyboru, potrzeby wprowadzenia zmiany i potrzeby zasygnalizowania zamiaru zmiany. Jest w inicjowaniu element wyzwania wobec tego co dotychczasowe i element zaufania w możliwość realizowania zamiaru. Ale są w nim też lęk i niepewność wynikające z podjęcia decyzji o nie do końca przewidywalnych skutkach. Inicjowanie samo w sobie — w zależności od kultury — stanowi niewybaczalne zuchwalstwo lub oczekiwany znak pożądanej przedsiębiorczości. Nie jest więc aksjologicznie obojętne. Podobnie zresztą jak skutek inicjowanego procesu. Można domniemywać, że w kulturach tradycyjnych inicjowanie podlega większej kontroli społecznej i w bardzo ograniczonym stopniu jest funkcją indywidualnego wyboru. Natomiast niezwykle ważną rolę odgrywają tam sformalizowane rytuały inicjacji pozwalające jednostce na oswojenie i uspołecznienie nieuchronnych zmian wynikających z biologicznego cyklu ludzkiego życia oraz zaaprobowanie fundamentalnych reguł społecznego współistnienia.

Z kolei w kulturach złożonych, mających skomplikowaną infrastrukturę materialną i w znacznym stopniu zdepersonalizowane stosunki społeczne, jednostka osamotniona w tłumie ma prawo do samodzielnego podejmowania inicjatyw. Wręcz oczekuje się od niej inicjowania rozmaitych procesów, których przebiegu i końca nie jest ona w stanie dokładnie przewidzieć ze względu

¹⁵ J. London: *Martin Eden*. Przeł. Z. Glinka. Warszawa 1958, s. 265. Wszystkie fragmenty powieści cytowane w tym szkicu pochodzą z tego wydania.

¹⁶ J. Diamond: *Trzeci sympanś. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*. Przeł. i wstępem opatrzył J. Weiner. Warszawa 1996, s. 315.

na wielość nieznanych współczynników potencjalnie modyfikujących inicjalną intencję. Wyobcowanie efektów ludzkich poczynań stało się zjawiskiem oczywistym w kulturach złożonych, chociaż, paradoksalnie, jednostka nie została tam jednocześnie pozbawiona odpowiedzialności za skutki własnych inicjatyw¹⁷.

Inicjatywność jako dyspozycja psychiczna oraz inicjowanie jako wszczynanie nowego ciągu przyczynowo-skutkowego wiązać można z aktywnością emocjonalną, mentalną i kinetyczną, która leży u podstaw ludzkiej kreatywności. W tym kontekście inicjacja jako przyjęcie do grona wtajemniczonych wymusza ograniczenie jednostkowej inicjatywności na rzecz uległego poddania się ceremonialnie odślanianym regułom indywidualnego poznawania starych prawd. Inicjacja dopuszcza bierną aktywność kontemplacji i aktywną bierność ilinktycznego oszołomienia. Ruch i bezruch jako dwa bieguny manifestowania transu są sygnałem emocjonalnej presji, jaka towarzyszy wtajemniczeniu. Rytuały inicjacji, pozwalające utrzymać te emocje w ryzach tradycyjnych standardów, chronią jednostkę przed skutkami niekontrolowanej presji wrażeń i przed nadmiernym otwarciem na nieprzewidywalne możliwości własnej psychiki.

Inicjowanie przemian wewnętrznych, porządkowanych za pośrednictwem rytuałów, często uważa się za niebezpieczne dla jednostki. Wąska granica między normalnością a szaleństwem może niepostrzeżenie ulec niwelacji, gdy osamotniony człowiek staje przed pokusą poznania tego co niepojęte. Lęk przed utratą zmysłów w kontakcie z tajemnicą znacząco ogranicza swobodę inicjacyjnych ekscesów. Inicjacja w tym kontekście to kontrolowana próba zrozumienia siebie w zetknięciu z tajemnicą, *numinosum*, *sacrum*. Kontrolowana, czyli mniej lub bardziej subtelnie nadzorowana przez tych, którzy podobne doświadczenie mają już za sobą. Inicjowanie wewnętrznych przemian wiąże się z ograniczonym zaufaniem we własne siły, w możliwość zrozumienia odślanianej prawdy oraz z obawą przed płynącym z poznania wyobcowaniem.

Inicjowanie procesów wytwórczych czy przetwórczych obdarzane bywa z reguły większą dawką zewnętrznej akceptacji. Nadzieja na uzyskanie efektu, który potencjalnie ułatwi czy usprawni życie jednostki lub grupy, sprawia, że takie inicjatywy odbierane są na ogół przychylnie. Natomiast inicjowanie przemian o charakterze aksjologicznym, ideologicznym czy społecznym grozi zachwianiem jawnych i ukrytych podstaw kulturowej stabilizacji, bywa więc z natury rzeczy traktowane podejrzliwie przynajmniej przez tych, którym odpowiada dotychczasowe *status quo*. Nie zmienia to faktu, że takie inicjatywy są podejmowane na różnych piętach kulturowej złożoności.

Do niezwykle złożonych i bogatych formalnie aktów inicjowania doniosłych kulturowo zdarzeń należałoby zaliczyć sytuację sprowokowanego i ocze-

¹⁷ Por. A. Toffler: *Niewidzialny klin*. W: Tenże: *Trzecia fala*. Przeł. E. Wołyński. Warszawa 1985.

kiwanego SPOTKANIA. Spotkanie może mieć różne skale — od tych, inicjujących kontakty międzyetniczne i międzynarodowe, po takie, które w kulturach złożonych traktowane są jako oczywiste procedury umożliwiające niezbędną wymianę doświadczeń i poglądów między zainteresowanymi jednostkami. Nawet gdy potrzebę zbliżeń sygnalizują obie strony, propozycja ich organizowania z natury rzeczy bywa jednostronna.

Chociaż myślimy o sobie jako o wędrowcach, przez kilka milionów lat ludzkiej ewolucji byliśmy kimś zgoła innym. Żadna grupa ludzka nie miała pojęcia o świecie poza własnym terenem i najbliższym sąsiedztwem. Dopiero w ciągu ostatnich tysiącleci zmiany w politycznej organizacji i technice pozwoliły niektórym ludziom rutynowo odbywać dalekie podróże, spotykać ludzi mieszkających w oddalonych miejscach, dowiadywać się z pierwszej ręki o miejscach i ludziach, których nie odwiedzili osobiście. Do dziś pozostaje już tylko kilka plemion w Nowej Gwinei i Ameryce Południowej wciąż oczekujących na pierwsze spotkanie z obcymi.¹⁸

Odrębną kategorię spotkań mogą tworzyć te, do których dochodzi z inicjatywy strony znacząco dominującej. Jednostki i grupy mocno zakorzenione w naturalnej potrzebie hierarchii często zmierzają do konfrontacji i aranżując spotkanie, szukają w nim potwierdzenia własnej pozycji, rangi i mocy. Praktycznie takie kontakty służą demonstrowaniu przewagi i są inicjowane właśnie celem jej potwierdzenia i utrwalenia. Płynące z nich korzyści pozaprestiżowe zależą od rozmaitej atrakcyjności tego, czym dysponują słabsi, dla tych, którzy okazali się silniejszymi. Ale zasadniczym źródłem prestiżu jest już sam akt przewagi awansowany do roli wartości autonomicznej, bo potwierdzającej prymat tego co „nasze”.

W różnych fazach rozwoju zachodniej cywilizacji spotkania mające na celu oglądanie słabszego i jego rozmaitych reakcji na przymus kontaktu manifestowały się w różnych formach, ale, co ciekawe, z reguły eksponowały swój wymiar ludyczny. Prowadziło to do natrętnego obserwowania obłąkanych, niepełnosprawnych, dziwaków, ale także nędzarzy, pojedynczych przedstawicieli innych warstw społecznych czy grup etnicznych.

Pokazywanie obłąkanych było bez wątpienia starodawnym zwyczajem średniowiecznym. Niektóre Narrtürmer w Niemczech miały zakratowane okna, aby można było z zewnątrz oglądać przykutych tam szaleńców. W ten sposób dawali widowisko u bram miast. Niezwykła to okoliczność, że zwyczaj ten nie tylko nie został poniekąd z chwilą, gdy zamykały się wrota przytułków — ale nawet się upowszechnił, przybierając w Paryżu i Londynie charakter niemal oficjalny. Jeśli wierzyć raportowi przedstawionemu w Izbie

¹⁸ J. Diamond: *Trzeci szympan...*, s. 302—303.

Gmin, jeszcze w roku 1815 w szpitalu Bethleem co niedziela można było oglądać obłąkanych za opłatą jednego pensa. Roczne wpływy z tych pokazów sięgały 400 funtów, co pozwala wnioskować o niebywale wysokiej liczbie 96 000 zwiedzających. We Francji aż do Rewolucji spacer do Bicêtre należał do świątecznych rozrywek mieszkańców lewego brzegu Sekwany. W *Observations d'un voyageur anglais* Mirabeau notuje, że „w Bicêtre byle cham może za swego obola gapić się na wariatów niby na egzotyczne zwierzęta”. Strażnicy popisywali się szaleńcami jak kuglarze tresowanymi małpami na jarmarku Saint-Germain. Niektórzy dozorczy zdobywali wielką popularność, ci mianowicie, którzy batem umieli zmuszać swoich podopiecznych do tanecznych piruetów i akrobacji. Dopiero w końcu XVIII wieku złagodżono tę praktykę, poruczając samym obłąkanym owe demonstracje [...]. Ponad głuszą przytułków obłęd zostaje wzniesiony do rangi spektaklu, przekształcony w publiczną hecę ku uciesze gawiedzi.¹⁹

Znane dziewiętnastowieczne eksperymenty Charcota, związane z publicznym leczeniem hysterii, też miały w sobie powab odślaniania tego, co na co dzień skrywane było pod osłoną wstydu czy kulturowych zakazów.

Co najmniej od czasów Piotra I w nowożytnej Europie znana też była Kunstkamera, instytucja protomuzealna, w której między innymi gromadzono eksponaty ilustrujące dziwactwa natury. Wędrowni artyści od średniowiecza wzmacniali atrakcyjność swoich pokazów przez demonstrowanie kalek; w salonach Europy karły i Murzyniątka śmieszyły niemal tak samo jak niezdarne zachowania chłopów czy świeżo uszlachconych mieszczan. Tradycja publicznego pokazywania ludzi fascynujących swoją odmiennością jeszcze na przełomie XIX i XX wieku była niezwykle popularna nie tylko wśród zwolenników jarmarcznej rozrywki, ale i żywotna wśród szanowanych członków poważnych towarzystw naukowych, na których posiedzeniach demonstrowano między innymi żywe i martwe dowody na słuszność teorii ewolucji.

Gdyby nie ta tradycja, Ishi, ostatni Indianin ze szczepu Yahí, nie znalazłby po kilkunastu latach samotnej ucieczki przed białymi osadnikami schronienia w Muzeum Antropologii w San Francisco. Odnaleziony przypadkowo w 1911 roku w Oroville (Kalifornia), zidentyfikowany jako Indianin, został osadzony w więzieniu zapewniającym mu chwilowe schronienie przed agresją kolonistów. Przekazowo zainteresowali się nim pracownicy Uniwersytetu Kalifornijskiego i dzięki ich staraniom Ishi zamieszkał w muzeum, gdzie do śmierci, w roku 1916, żył i pracował — jak głosi tekst na obwolucie polskiego wydania pracy o jego dziejach — „pod troskliwą opieką tamtejszych naukowców — antropologów i lingwistów”. Ale pobyt w muzeum wiązał się z koniecznością kontaktów ze zwiedzającymi, którzy traktowali „ostatniego India-

¹⁹ M. Foucault: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Przeł. H. Kęszycak. Warszawa 1987, s. 141.

nina” jak atrakcyjne *curiosum*. Mimo starań profesora Kroebera i jego asystenta Watermana nie udało się uchronić Ishiego przed nieopanowaną ciekawością tłumu zafascynowanego szansą na bezpieczne spotkanie z „dzikim”.

Do niedawna — pisała Theodora Kroeber — pojawienie się jednego białego człowieka było dla Ishi znakiem śmiertelnego niebezpieczeństwa. Zaczynał się czuć jako tako swobodnie w towarzystwie swoich przyjaciół w muzeum, i jak mógł najlepiej, opanowywał swoje nagłe obawy wobec nich, ale zawsze gdy zbierało się wokoło niego pół tuzina ludzi, jego ręce i nogi sztywniały. Natomiast gdy pierwszy raz zobaczył z bliska grupę osiemdziesięciu, a może stu ludzi, sparaliżowało to wszystkie jego zmysły. Z czasem zrozumiał, że tłum sam w sobie nie oznaczał nic groźnego, i pierwsze wielkie przerażenie osłabło, ale nigdy nie zmalala niechęć Ishi do dużej ilości ludzi — do masy bez twarzy, pośród której poszczególny człowiek czuje się zagubiony. Nigdy nie lubił, gdy obcy podchodzili zbyt blisko niego lub go dotykali. Nauczył się znosić cierpliwie uścisk dłoni i przyjmować go jako powszechny zwyczaj białego człowieka i wyraz życzliwości, tak że ścisnął wyciągniętą do niego dłoń szybko i grzecznie, ale nigdy sam nie wyciągał dłoni pierwszy. [...] Pewną komplikacją w uporaniu się Ishi z fobią wobec tłumu był fakt, że przybył on akurat w parę tygodni przed otwarciem muzeum dla publiczności. [...] Waterman w rozmowie z Kroeberem stwierdził ponuro, że nie widzi innego wyjścia, jak umieścić Ishi w jednej z gablot w godzinach zwiedzania; w ten sposób ludzie mogliby go widzieć, ale przynajmniej by go nie dotykali.²⁰

W kilkadziesiąt lat później Jean Baudrillard odnotował sygnał radykalnej przemiany w stosunkach między przedstawicielami kultur o skrajnie odmiennym systemie społecznej organizacji:

Etnologia otarła się o własną paradoksalną śmierć któregoś pięknego dnia 1971 roku, kiedy rząd Filipin zdecydował się zostawić na pierwotnym szczeblu rozwoju, poza zasięgiem kolonistów, turystów i etnologów, kilka tuzinów Tasadajów odkrytych niedawno w głębi dżungli, gdzie przeżyli osiemset lat bez styczności z resztą rodzaju ludzkiego. Na dodatek na życzenie samych etnologów, bo ci widzieli już nieraz, że w kontakcie z nimi tubylcy rozkładają się jak mumia na świeżym powietrzu.

Aby przeżyła etnologia, musi umrzeć jej przedmiot, on zaś, umierając, mści się za to, że został „odkryty” i swoją śmiercią rzuca wyzwanie nauce, która zamierza go badać.²¹

²⁰ T. Kroeber: *Ishi, człowiek dwóch światów*. Przeł. J. Mroczkowska. Kraków 1978, s. 116.

²¹ J. Baudrillard: *Precesja symulaków...*, s. 182.

Zainicjowanie metodycznego poznawania rzeczywistości było impulsem do stworzenia paradygmatu kartezjańskiego. Ale rytuał naukowej inicjacji, który ujawnił swoją sensotwórczą moc dla „człowieka poznającego”, zagroził instrumentalizacją „człowieka poznawanego”. Ten odwieczny dylemat antropologii sprawił, że część badaczy zareagowała na ujawnione niebezpieczeństwo programową separacją Człowieka Natury od Człowieka Kultury albo raczej Człowieka Kultury od Człowieka Cywilizacji, jakby zapominając o tym, że każdy człowiek przynajmniej raz w życiu czuje się Tasadajem, Ishim lub Martinem Edenem. I zdarza nam się w kontakcie z innymi rozkładać „jak mumia na świeżym powietrzu” — cokolwiek by to nie znaczyło.

* * *

„Ostatnie spotkania” z reprezentantami ginących kultur indiańskich towarzyszyły długiej serii „pierwszych spotkań” między przedstawicielami zróżnicowanych etnicznie kultur Europy, Afryki i Azji, którzy powoli, acz systematycznie zdobywali prawo współtworzenia kultury amerykańskiej²². W Nowym Świecie spotykali się ludzie, których na separację skazywały reguły kulturowe obowiązujące na Starym Kontynencie. „Pierwsze spotkania”, do jakich wówczas zaczęło dochodzić, obejmowały dobrowolne i przymusowe kontakty grup i osób reprezentujących kultury zróżnicowane etnicznie, narodowościami, językowo, religijnie, stanowo, środowiskowo, profesjonalnie, ale także dysponujących odmiennym wykształceniem, doświadczeniem i wiedzą, innym wiodącym systemem komunikacji (oralnym, cyrograficznym lub typograficznym), odmiennymi standardami materialnymi i technologicznymi, gustami estetycznymi czy wskazaniem etykiety. Nowa sytuacja dawała im nowe, nieznane wcześniej możliwości samorealizacji, ale też narzucała nieprzewidywalne ograniczenia. Na początku XX wieku społeczno-prawna struktura Ameryki była już w zasadzie uformowana, aczkolwiek antropologiczne implikacje jej funkcjonowania nie do końca rozpoznano.

Dostrzegalna rozbieżność między twórczymi możliwościami wyjątkowej jednostki a ograniczeniami wynikającymi z siły społecznych przyzwyczajęń oraz indywidualnej inercji stała się między innymi przedmiotem pisarskiej fascynacji Jacka Londona. Jego powieść *Martin Eden*, przesycona wątkami autobiograficznymi, poczytna, ale nie wzbudzająca entuzjazmu krytyków, okazuje się po latach interesującym świadectwem wybranych determinant kulturowych, wokół których pisarz zbudował zasadniczą ideę utworu. Można by postawić tezę, że London kosztem kreacji *stricte* artystycznej uczynił z tej

²² E. Kosowska, E. Jaworski: *Wielka Narracja emigracji*. „Śląsk” 2002, z. 1 (75), s. 59–61.

powieści swoisty dokument jednej tylko kulturowej antynomii. Źródłem życiowej klęski bohatera stała się sprzeczność między jego twórczą potencją a nawykami, których przewyciężenie utożsamiał z życiowym sukcesem. Wola swobodnego myślenia w skojarzeniu z koniecznością poddawania się ograniczeniom formalnych reguł, których funkcji nie pojmował, oraz determinant przestrzennej organizacji, które były dla niego przyczyną upokorzeń, zaowocowała osobistym dramatem wielkiej indywidualności.

Losy bohatera — podejmującego próbę transgresji, próbę przekroczenia granic własnej kultury środowiskowej i zrealizowania ambitnych planów twórczych — pokazane są przez pryzmat jego codziennych przyzwyczajęń stymulowanych zdroworozsądkowym pragmatyzmem i przez pryzmat intelektualnych horyzontów, poszerzanych nadludzkim wysiłkiem w tempie prowadzącym do fizycznego wyniszczenia organizmu. Dwa tropy wydają się szczególnie ważne dla zrozumienia antropologicznego aspektu klęski bohatera: trop proksemiczny, ujawniający deprymujące konotacje „pierwszych spotkań” i prób adaptacji do reguł rządzących idealizowanym środowiskiem oraz trop „biologiczny”, łączący na nowo ukształtowaną świadomość bohatera z wiodącymi prądami umysłowymi epoki.

* * *

Analiza wielości determinant przestrzennych, obowiązujących w jakiegokolwiek kulturze, z góry zakłada pewien typ zniekształceń wynikający z aksjologii proksemicznej badacza. Aksjologię tę buduje nie tylko oficjalna przynależność kulturowa, ale także rzeczywiście respektowane — choć pozornie lekceważone — szczegółowe tradycje środowiskowe, a także wiek, płeć, typ wykształcenia oraz — co nie mniej ważne — stan emocjonalny oraz indywidualny stopień wrażliwości sensorycznej. Każdy z tych czynników ma istotne znaczenie przy badaniu empirii kulturowej, gdyż każdy nieco inaczej stymuluje kierunek obserwacji czy sposób formułowania pytań badawczych. Jednakże w przypadku, gdy mamy do czynienia z gotowym materiałem opisowym, zawierającym *implicite* istotne elementy interpretacyjne, znacząco zmniejsza się ryzyko ulegania determinantom pozametodologicznym. Uwarunkowania badacza, aczkolwiek nadal istniejące, mogą już tylko wpływać na wybór ważnych dla analizy fragmentów tekstu oraz na przyjęcie wobec nich określonej normy lektury. Mogą też rzutować na ocenę rzetelności opisu, jeżeli taka byłaby podjęta.

W przypadku korzystania z dokumentacji etnograficznej kwalifikacja wyników już istniejących staje się ważnym etapem pracy. Jednakże nie bardzo wypada oceniać w tym aspekcie efekty pracy powieściopisarza, któremu tradycja kulturowa przyznaje niezbywalne prawo do fikcji fabularnej. Powieść,

bez względu na to, jakiej dotyczy tematyki, siłą rzeczy staje się mniej lub bardziej fragmentarycznym odzwierciedleniem relacji proksemicznych w obrębie świata przedstawionego. W powieści aspirującej do realizmu lub wręcz osadzającej akcję i działania bohaterów w przestrzeni, którą odbiorca zna skądinąd i którą potrafi zidentyfikować, sposób odtwarzania determinant proksemicznych staje się jednym z nie zawsze uświadamianych sposobów legitymizacji pisarskiej rzetelności. Czytelnik nie ma szans ani powodów, by weryfikować fabułę, ale śledząc realia i aluzje do znanych mu sytuacji pozatekstowych, potrafi z reguły wydać opinię o wierności autora wobec nich. Bez większego ryzyka można więc założyć, że utwory, które cieszą się wielopokoleniową popularnością czytelniczą, są w jakimś sensie zweryfikowane. Oczywiście, inny stopień wiarygodności mają romanse, w których czytelnik śledzi perypetie i niejako z góry zakłada, że każdy, nawet najbardziej nieprawdopodobny spłot wydarzeń może/mógłby zdarzyć się w życiu. Powieść historyczna jest zweryfikowana znanym czytelnikowi skądinąd „kolorytem epoki”, a powieść obyczajowa — realiami, z którymi spotyka się on na co dzień oraz realiami, które — potencjalnie — budują odrębność środowisk nieznanymi mu lub mało znanych z osobistego doświadczenia.

W tym kontekście powieść Jacka Londona jest obdarzona nie tylko znamieną odautorską asercją, ale i szczególnym czytelniczym zaufaniem. Usytuowanie akcji w San Francisco, operowanie nazwami ulic i dzielnic, dookreślanie odległości czy też czasu potrzebnego na pokonanie przestrzeni pieszo lub środkami publicznego transportu sprawia, że można zarysować swoistą topografię miejsc, w których autor osadza znamienne wydarzenia fabularne. Wzmianki topograficzne mają charakter drobnych sygnałów, rzadziej pojawiają się w powieści opisy:

San Francisco rozciągało się na swoich wzgórzach jak wielki obłok dymu. Nieco bliżej morska zatoka wrzynała się w ląd mglistą taflą roztopionego metalu, na której statki i łodzie spoczywały w bezruchu lub leniwie dawały unosić się prądowi. Daleki szczyt Tamalpais, ledwie widoczny w srebrzystym тумanie, wrastał potężną bryłą ponad Cieśninę Złotych Wrót, wijącą się w zorzy zachodzącego słońca bladozłocistą wstęgą. W głębi Ocean Spokojny, zamglony, olbrzymi, wznosił ponad linie horyzontu skłębione gromady chmur, co płynąc w stronę lądu ostrzegały przed nadchodzącym pierwszym tchnieniem zimy.

s. 191—192

Nie rezygnując z tendencji do realistycznego przedstawiania przestrzeni geograficznej, London nie poświęca jej jednak zbyt wiele uwagi. Znacznie bardziej interesuje go — jak się zdaje — przestrzeń rozmaitych pomieszczeń,

w których jego bohater przebywa z wyboru lub z konieczności, oraz wpływ, jaki ta przestrzeń wywiera na ludzkie zachowania.

Martin Eden jest w swojej warstwie podfabularnej opowieścią o różnorodnych środowiskowych stosunkach proksemicznych, jakie obserwuje lub w jakie wkracza bohater, pokonując kolejne bariery ankulturacji. Relatywnie krótki czas kształtowania się wspólnoty kulturowej uwrażliwił Amerykanów na znaczenie kreowania dystansów międzyludzkich. Pozwolił dostrzec ujawniającą się w tym zakresie systemowość i przyczynił się do powstania naukowej refleksji proksemicznej.

* * *

Punktem wyjścia w powieści Londona jest opis sytuacji, w której młody marynarz przekracza próg bogatego mieszczańskiego domu. Wprowadzający go tam syn gospodarzy, któremu Martin uratował życie w trakcie przypadkowej burdy, żywi do gościa mieszane uczucia: oprócz długu wdzięczności, który chce spłacić, zapraszając marynarza na rodzinny obiad w ramach deklarowanej równości wszystkich członków demokratycznego społeczeństwa, Artur próbuje potraktować go jako swoiste *curiosum*, ciekawostkę niezbędną do urozmaicenia monotonnych przyjęć towarzyskiej socjety. Dzięki nieprzewidzianej w tym scenariuszu miłości, jaką Martin obdarza siostrę Artura, jego wizyta w domu państwa Morse staje się zmiennym warunkiem tragicznej w skutkach inicjacji w kulturę mieszczańską.

„Pierwsze spotkanie” jest tu wstępem do długiego procesu nieudanej adaptacji. Młody marynarz dąży do niej, pokonując przeszkody w kontaktach z różnymi zjawiskami, przedmiotami, zachowaniami czy ideami, które fundują specyfikę podziwianego przez Martina stylu życia. W głębokim przeświadczeniu o nieuniknioności własnego sukcesu bohater zmierza do świadomie wytkniętego celu. Problem w tym, że w przeciwieństwie do klasycznego *self-made-mana* z *Rad dla młodego kupca*²³ Martin nie chce przedzierać się z prostego, nieokrzeseanego marynarza w „uczciwego gentelmena”. Jest przepelnionym mocą twórczą poetą, a zarazem człowiekiem rozumiejącym umowność konwenansów i przeświadczonym o możliwości przyspieszonego dostępu do istotnych wartości kulturowych. Wykorzystując fakt istnienia rynku wydawniczego, Martin zamierza go podbić i zdobyć uznanie świata, z którym identyfikuje ukochaną kobietę. Jak przystało na romantyka, sądzi, że dla niej potrafi się zmienić. Ona bowiem jest gwarantem istnienia „lepszego rzeczywistości”, Beatrycze wiodącą wędrowca do ziemskiego raju po zaklętym świecie

²³ Bliższe omówienie koncepcji Franklina por. M. Ossowska: *Moralność mieszczańska*. Wrocław 1985, s. 82 i nast.

poezji i pełnym nieprzewidywalnych pułapek świecie salonów. W przeciwieństwie do bezlitosnego w ocenach narratora powieści Martin nie wie, że jego wybranka tylko z pozoru jest idealną przewodniczką:

Umysł Ruth nacechowany był ową pospolitą zaściankowością, która każe wierzyć ludziom, że właśnie ich kolor skóry, wierzenia religijne i przekonania polityczne są jedynie odpowiednie i lepsze od wszystkich innych, gdy tymczasem pozostałe ludzkie istoty, rozsiane po całym świecie, nie są tak uprzywilejowane jak oni. Ta sama zaściankowość kazała swego czasu starożytnemu Żydowi dziękować Bogu, że go nie stworzył kobietą, ona też każe misjonarzom dni dzisiejszych wędrować na krańce ziemi, aby narzucać swego Boga w miejsce bóstw dawnych. To samo budziło w Ruth pragnienie, by wyrwać Martina z jego ram przyrodzonych i wtłoczyć go w formy właściwe ludziom z jej otoczenia.

s. 83

Dopiero osiągnąwszy wszystko, co można było osiągnąć, by wejść w świat ukochanej, Martin pojmuje, że urzekła go pusta forma, w którą jedynie on sam, mocą swojej wyobraźni i zdobytej wiedzy, wlewał treść, tworząc we własnej imaginacji rzeczywistość na miarę rzeczywistości nieistniejącej. Sukces okazał się klęską; zmęczony wyczerpującą drogą do celu nie miał już siły na ponowne rozpoczynanie wszystkiego. Inicjacja w niebyt — „plusk, baniek parę i tylko tyle” — potwierdziła jego wcześniejsze życiowe wybory i na zawsze odcięła od pozorów i bufonady świata, do którego przez kilka lat pragnął się zaadoptować. Albowiem ani miłość, ani częste kontakty, ani szczere w intencjach rozmowy nie zbliżyły Martina do rzeczywistego świata Ruth. Jego wyobrażenia o ideałach fundujących jej kulturę były w istocie iluzją aksjologiczną, wynikającą — jak powiedziałby Edward T. Hall — z błędnego transferu ekstensji²⁴. W podobnej strukturalnie pułapce znalazła się także Ruth zauroczona perspektywą ulepiania narzeczonego na miarę własnych wyobrażeń.

Nie jest więc powieść Londona ani klasycznym romansem, ani tragedią, ani dydaktyczną przypowieścią o potrzebie robienia kariery — jest dramatem antropologicznym, w którym bohater, dokonując fundamentalnego wyboru i zmieniając cały uprzedni styl życia, przekonuje się, że ścigał własne urojenia i poświęcił siły dla ideału, który w istocie nie istniał. Bohaterka natomiast, żeńskie wcielenie Pigmaliona, przeżywa klęskę nieudanego eksperymentu i zawiedzionych nadziei.

Mimo pewnej oczywistości tego przesłania bywa ono na nowo odkrywane przez kolejne pokolenia bohaterów romantycznych. Miarą talentu Londona jest jednak to, że potrafił osadzić swego bohatera w realiach, które przejęły na siebie funkcję komentarza — zarówno wypowiedzi i działań postaci, jak

²⁴ Zob. E. T. Hall: *Poza kulturą*. Przeł. E. Goździak. Warszawa 1986.

i sposobu kreowania rzeczywistości. Dlatego jest to powieść wielowarstwowa i wielorako podatna na próby analizy kulturowej. Zważywszy na złożoność proponowanego przez pisarza modelu, zaprezentowanie wyników takiej analizy wymagałoby wielotomowej monografii. Na potrzeby tego tekstu wypada więc dokonać wyboru na tyle reprezentatywnego, by legitymizować przyjętą tezę badawczą i na tyle radykalnego, by zmieścić się w założonych ramach niniejszej publikacji²⁵.

Strategia narracyjna inicjalnego fragmentu powieści nie jest jednoznaczna. Mamy tu bowiem do czynienia z optyką wielopodmiotową. Z jednej strony nadrzędna, dominująca relacja klasycznego, wszechwiedzącego narratora, z drugiej — wplecione w obszar narracji auktorialnej punkty widzenia poszczególnych postaci, skądinąd hierarchizowane i podporządkowane działaniom tytułowego bohatera. Analizowany przeze mnie fragment jest zdominowany formą opisu i opowiadania, a zawarte w nim dane o charakterze referencjalnym bywają semantycznie redundantne.

Redundancje te są wieloplanowe i usprawiedliwione funkcjonalnie: służą bowiem wielopoziomym inicjacjom. W warstwie świata przedstawionego mamy do czynienia ze strategią powtórzeń. Przy pomocy tych samych lub synonimicznych określeń, ale także za pośrednictwem opisów sytuacyjnych i relacji z emocjonalnych stanów bohatera narrator kreśli sylwetki psychologiczne postaci, prezentując zarazem trudności Pierwszego Spotkania. W warstwie immanentnie wpisanej w tekst strategii odbioru mieści się założenie, że czytelnik będzie, być może, świadom reguł kulturowych obowiązujących w środowisku, do którego wkracza Martin Eden. Zapewne będzie też miał elementarną wiedzę o stylu życia, przyzwyczajeniach i preferencjach marynarzy pływających na statkach handlowych. Nie będzie jednak wiedział wiele o potencjalnych kłopotach adaptacyjnych związanych z przejściem od jednego typu uwarunkowań do drugiego, zwłaszcza wówczas gdy takie przejście, choć z pozoru możliwe, w praktyce okazuje się najeżone nieprzekraczalnymi trudnościami.

Dlatego London, wprowadzając czytelnika w świat powieści, koncentruje się na prezentacji bohatera, który przekraczając próg mieszczańskiego domu państwa Morse, wkracza jednocześnie w nowy etap swojego życia. Martin jest niezdarny, wrażliwy i dumny. Taki wizerunek kreśli narrator, zarówno formułując bezpośrednie konstatacje:

²⁵ Ponieważ teza tej interpretacji wiąże się z obszarem tytułowych inicjacji kulturowych Martina Edena — w trakcie przeprowadzenia analiz prosemicznych odwoływać się będę głównie do inicjalnego fragmentu pierwszego rozdziału powieści, a przedmiotem swych badań uczynię przekład Zygmunta Glinki, w przekonaniu że nawet korzystając z oryginału, muszę, chcąc nie chcąc, dokonywać translacji i kulturowej adaptacji tekstu. Świadome posłużenie się profesjonalnym przekładem zwalnia mnie z obowiązku spontanicznych uściśleń i jednocześnie sytuuje w kręgu czytającej publiczności, która zna tekst w języku polskim.

Świadomość własnej niezdarności przyprawiła go o wstyd.

s. 8

Uświadamiając sobie niezgrabność swego chodu i zachowania, bał się, że i pod innymi względami okaże się równie niezręczny. Był niezwykle wrażliwy i czuły.

s. 8

W tym muskularnym ciele kryła się przeczulona wrażliwość.

s. 10

— jak i opisy reakcji marynarza na nową sytuację i na elementy nowego dłań otoczenia. W warstwie opisu ilustrującego szok kulturowy, jakiego doznaje bohater, istotną rolę odgrywają trzy czynniki: ubiór, organizacja wnętrza i stosunek bohatera do dzieł sztuki.

Martin wkracza w nieznaną sobie przestrzeń, poprzedzany przez pozornie życzliwego przewodnika. Artur pomaga mu pokonać pierwsze trudności, ale jednocześnie sam nie potrafi do końca ukryć zainteresowania potencjalną śmiesznością Martinowych zachowań. Przybysz zaprezentowany został za pośrednictwem stroju, w pewien sposób obcego zarówno jemu samemu, jak i gospodarzom, oraz przez sposób korzystania z przestrzeni zaprojektowanej niezgodnie ze znanymi mu standardami. Ubiór Martina już na wstępie jest przedmiotem waloryzowanego opisu:

[...] niezgrabnie zdjął czapkę. Miał on na sobie pospolitą odzież przesyconą zapachem morza i raził swą obecnością w przestronnym przedpokoju, w którym się znalazł. Nie wiedział, co ma zrobić z czapką, i już miał wepchnąć ją do kieszeni kurtki [...]. Pot w drobnych kropelkach wystąpił mu na czoło. Zatrzymał się więc i chustką wytarł ogorzałą twarz.

s. 7

Nieco później na strój bohatera zwraca uwagę Ruth:

Widać było, że nie nawykł do noszenia twardych kołnierzyków. Równocześnie kobiecym okiem ogarnęła jego ubranie, tanie i źle skrojone, pomarszczone u ramion, z mnóstwem fałd na rękawach.

s. 12

Ten ubiór — z jednej strony oceniany jako tandetny i źle skrojony, z drugiej natomiast aspirujący do odświętności — jest bardzo wyrazistym, zewnętrznym sygnałem środowiskowej odrębności bohaterów. W dalszym toku powieściowych perypetii będzie on miał — jako element silnie nasemantyzowany — istotne znaczenie w sygnalizowaniu radykalnych zmian standardu materialnego.

Znacznie ciekawsze pod względem antropologicznej wartości opisu są fragmenty dotyczące walki, jaką podejmuje Martin w celu okiełznania obcej mu przestrzeni:

Kroczył tuż za swym przewodnikiem, kołysząc ramionami i bezwiednie rozstawiając szeroko nogi, jak gdyby równa posadzka wznosiła się i opadała w takt poruszeń morskiej fali. Obszerne pokoje zdawały się zbyt wąskie jak na jego zataczający się chód, w głębi duszy zaś odczuwał lęk, by jego barczyste ramiona nie zderzyły się z obramowaniem drzwi lub nie zmiotły na ziemię drobiazgów rozstawionych na niskiej półeczce nad kominkiem. Rzucał się to w jedną, to w drugą stronę pośród najróżniejszych przedmiotów, mnożąc niebezpieczeństwa, które w rzeczywistości istniały jedynie w jego wyobraźni. Pomiędzy wielkim fortepianem a stojącym pośrodku pokoju stołem, na którym piętrzyły się stosy książek, miejsca było dosyć dla pół tuzina idących obok siebie osób, mimo to jednak on wkroczył tam z trwogą. Jego ciężkie ramiona wisiały luźno wzdłuż ciała. Nie wiedział, co z nimi zrobić, kiedy zaś w podnieceniu przywidziało mu się, że jedno z ramion może zwalić książki leżące na stole, odskoczył w bok jak spłoszony koń, o mało nie wpadając na krzeselko przy fortepianie.

s. 7–8

Przestrzeń jest dla Martina Edena synonimem przeszkód i koniecznych do zminimalizowania niebezpieczeństw. Młody marynarz ukształtował swoją aksjologię proksemiczną, opierając się na wiedzy o bezkresie oceanu i na doświadczeniu ciasnoty okrętowej koi. Te dwie perspektywy — skrajne i zarazem komplementarne — bardzo silnie stymulują jego osobiste zachowania. Gdyby zgodzić się z ustaleniami E. T. Halla, dzielącego przestrzeń ludzkiego świata na trwałą, półtrwałą i nieformalną, można by rzec, że Martin Eden, wrażliwy marynarz o ograniczonych brakiem wykształcenia horyzontach intelektualnych, zna empirycznie dwa typy przestrzeni, która z natury rzeczy ma charakter trwałą. Jest to nienaruszalna dla człowieka przestrzeń oceanu oraz nienaruszalna dla marynarza przestrzeń statku, na którym nawet przedmioty codziennego użytku są w większości na stałe przymocowane do podłoża, gdyż nie mogą w razie sztormu mnożyć zagrożeń dla ludzkiego życia. W tej sytuacji sposób poruszania się wymaga adaptacji do ciasnoty pomieszczeń i specyfiki traktów komunikacyjnych — nie uczy natomiast współistnienia z licznymi ruchomymi przedmiotami, przy pomocy których ludzie żyjący zasobnie w obszarze cywilizacji euroamerykańskiej zwykli kształtować relatywną niepowtarzalność wnętrza swoich domów.

Nowe uwarunkowania proksemiczne sprawiają, że bohater dostrzega własną niezgrabność:

Spoglądając na swobodną postawę idącego przed nim towarzysza, po raz pierwszy zdał sobie sprawę, że porusza się inaczej niż przeciętni ludzie. Świadomość własnej niezręczności przyprawiła go o wstyd. Pot w drobnych kropelkach wystąpił mu na czoło [...]. Otoczony był nieznanym, odczuwał obawę przed tym, co może się zdarzyć, nie wiedział, co mu wypada czynić.

s. 9

Podziwiał swobodny wdzięk, z jakim usiadła, sam zaś pragnął usadowić się naprzeciwko niej, lecz nie mógł uwolnić się od świadomości, jak bardzo niezgrabnie to robi.

s. 12

To, co jest nowością dla Martina, stanowi dla podejmującego go rodzeństwa banalną oczywistość. Właśnie w imię przełamania nudy tej oczywistości młody marynarz został zaproszony na obiad. Zaproszony i dyskretnie obserwowany, ale nie tak dyskretnie, by nie zdołał tego zauważyć:

[...] ubawione zaś spojrzenie, jakie tamten rzucił nań nieznacznie sponad listu, odczuł niczym pchnięcie sztyletem. Widział to spojrzenie, lecz nie dał tego poznać po sobie, jako iż jedną z rzeczy, których zdążyło nauczyć go życie, było utrzymywanie w karchach własnych odruchów. Tym bardziej sztylet ten godził w jego dumę. Przeklinał sam siebie za to, że dał się tu zwabić, a jednocześnie postanowił, że skoro już przyszedł, wytrwa do końca. Rysy jego twarzy stwardniały, w oczach ukazał się błysk przekory.

s. 8—9

Zauważyła, że ręka, którą jej podał, pokryta była świeżymi, gojącymi się dopiero rankami, a rzut oka na drugą, luźno zwisającą rękę przekonał ją, że i ta też jest pokaleczona. Szybkie, badawcze spojrzenie ukazało jej bliznę na policzku, drugą, wyglądającą spod włosów zaczesanych na czoło, i trzecią, kryjącą się na szyi pod sztywno nakrochmalonym kołnierzykiem. Z trudem powstrzymała uśmiech na widok czerwonej pręgi znaczącej miejsce zetknięcia się kołnierzyka z opaloną skórą szyi.

s. 12

Ciekawość Ruth, uzasadniająca dość obcesową w tym środowisku obserwację, wynika z wielu przyczyn, ale przede wszystkim z nieprzewidywalnych reakcji gościa. Martin ma zauważalny zasób wiedzy o zachowaniach etykietalnych i gospodarze nie spodziewają się z jego strony rażących uchybień. Zaskakuje ich raczej wyraźny brak **nawyków etykietalnych**, który sprawia, że Martin ma oczywiste trudności z zastosowaniem właściwych reguł do określonej sytuacji. Ten brak wprawy ujawnia się za pośrednictwem determinant temporalnych; pierwsze słowa gościa, skierowane pod adresem Artura, brzmią:

— Poczekaj no, Arturze, mój kochany [...]. Nieco tego za wiele dla twego uniżonego sługi. Pozwól mi ochłonąć.

s. 8

Martin chce zyskać na czasie: porządek obserwacji mającej na celu poznanie nieznanego miejsca musi mieć charakter linearny, w przeciwnym razie

chaos obcej rzeczywistości zupełnie odbierze obserwatorowi poczucie sensu. Artur zdaje się to rozumieć:

— Ależ wszystko w porządku — brzmiała uspokajająca odpowiedź. — Nie powinienś się nas obawiać. Jesteśmy skromnymi ludźmi. O, list do mnie.

Zawrócił do stołu, rozdarł kopertę i zaczął czytać, dając gościowi czas na odzyskanie równowagi. Gość zrozumiał to i ocenił należycie.

s. 8

Ten list to konwencjonalne alibi dla nich obu. Artur próbuje zza niego nieznacznie obserwować gościa, który może spokojniej opanować nadmiar informacji płynących z wnętrza mieszczańskiego domu. W przepelnionym pokoju próbuje odnaleźć trakty komunikacyjne i zawsze trafia na meble lub bibeloty, których się nie spodziewał. W końcu dostrzega pewne detale, które — jako znajome i bliskie — pozwalają mu się uporządkować i uspokoić. Jego wzrok pada na olejny obraz przedstawiający szkuner na morzu. Wrażliwy na piękno tego krajobrazu natychmiast styka się z niezrozumiałym efektem: przy zbliżeniu widok zamazuje się i znika. Ale nie znikają leżące na stole książki i one to właśnie będą przedmiotem studiów Martina aż do przybycia Ruth.

Odnotowany przez narratora proces mentalnego i emocjonalnego opanowywania nowej przestrzeni jest psychologicznie prawdopodobny: Martin nie jest człowiekiem zupełnie obcym kulturowo, ma natomiast odmienne przyzwyczajenia środowiskowe. Czuje potrzebę zaadaptowania się do nowej sytuacji świadomy, że skupienie uwagi na tym, co całkowicie nieznane może się stać przyczyną jego kompromitacji. Natomiast znajome przedmioty są bezpieczne. Książki pełnią tę funkcję wyjątkowo dobrze — godzą kulturalne aspiracje Martina z oczywistością intelektualnego standardu gospodarzy.

Ale ani Martina, ani goszczącego go rodzeństwa nie opuszcza poczucie wzajemnej obcości i świadomość, że oto doszło do spotkania, które może mieć nieprzewidywalne skutki. Martin spontanicznie uratował życie Arturowi; ten jednak, zapraszając do domu młodego marynarza, zainicjował serię wydarzeń, która w tamtej kulturze wcale nie musiałby mieć miejsca, gdyby uratowany po prostu zapłacił za przysługę.

Fascynacja obcością zawsze stanowiła istotny element potwierdzania własnej tożsamości, oczywistości reguł własnej kultury, prawdziwości własnej religii czy normalności własnego umysłu. Nie tylko dla Martina SPOTKANIE ma charakter odkrywczy. Także Ruth, obserwująca zachowania młodego marynarza, w którym nie chce ujrzyć atrakcyjnego dla siebie mężczyzny, przeżywa znamienne serię zaskoczeń. Zwraca więc uwagę na przyciasne rękawy jego marynarki, „które świadczyły o kryjących się tam potężnych bicepsach” (s. 12).

Ze zdumieniem odkrywa, że fascynuje ją siła i nieznana energia emanująca od młodego mężczyzny:

Wychowanie, jakie odebrała, ostrzegało ją przed niebezpieczeństwem i przed złem, wabiącym subtelnie i tajemniczo; jednakże w tej samej chwili głos instynktu, grający dźwiękiem surm poprzez całą jej istotę, zniewalał do nieliczenia się z przesadami kastowymi ani ze stanowiskiem i do poddania się czarowi tego przybysza z innego świata: nieogłodzonego młodzieńca o pokaleczonych rękach i czerwonej prędze na szyi nie przyzwyczajonej do kołnierzyka, człowieka, który z całą pewnością zbrukany był i napiętnowany przez niegodne warunki wychowania. Ruth była czysta i czystość ta podnosiła w niej bunt, ale była też kobietą, która właśnie po raz pierwszy zetknęła się z paradoksem kobiecości.

s. 16

Odwieczna inicjacja — proces budzenia kobiety w kobiecie — stała się dla Ruth wstrząsem kulturowym. To, czego nie dopuszczała do świadomości, zawładnęło nią, budząc obawy i lęk.

Wzrok jej przez chwilę zatrzymał się na muskularnej szyi o mocnych ścięgnach i byczej tężyznie — brązowej od słońca, dyszącej nadmiarem zdrowia i siły. I chociaż siedział przed nią zarumieniony i pokorny, Ruth poczuła znowu, że coś ją do niego pociąga. Ze zdumieniem uprzytomniła sobie, że do głowy wtargnęła jej szalona myśl. Gdyby tak mogła zarzucić mu ręce na szyję, cała ta krzepkość i potęgą przepłynęłaby na nią. Myśl ta wstrząsnęła dziewczyną. Zdawała się ona odsłaniać w Ruth jakieś nieznane zepsucie. Ponadto siła fizyczna wydawała jej się dotychczas czymś ordynarnym i niemal zwierzęcym. Ideałem urody męskiej był dla niej zawsze smukły wdzięk. Mimo to osobiwa myśl nie ustępowała. Przeraziło ją poczucie, że może pragnąć zarzucenia rąk na tę ogorzałą szyję. W rzeczywistości, sama wiotka i słaba, całym ciałem i duszą odczuwała potrzebę siły. Nie zdawała sobie jednak z tego sprawy. Wiedziała tylko tyle, że nigdy dotąd żaden mężczyzna nie działał na nią w tym stopniu, co ten obcy przybysz, rażący ją co chwila okropnymi błędami językowymi.

s. 18

Dla kobiety wychowanej w gorsecie reguł nakazujących ignorować i deprecjonować cielesne fascynacje odkrycie siły własnego instynktu jest szokiem. Ruth odbiera emocjonalnie inicjację biologiczną. Przeświadczona o wyjątkowości i niestosowności własnych odczuć przeżywa upokorzenie i szuka pomocy matki. Ta z kolei trywialnie dostrzega możliwość uświadomienia córce odwieczności podobnych pragnień, albowiem fakt, że kulturowe konwenanse na długi czas przysłoniły wrażliwość Ruth na walory płci przeciwnej, było przedmiotem niepokoju jej rodziców. Pojawienie się Martina, który mógłby

obudzić jej kobiecość, zostało więc przyjęte z ulgą — naturalnie tak długo, jak długo „młody dzikus” pozwalał się edukować według schematów przyjętych w dobrym towarzystwie. Narrator powieści nie kryje, że spotkanie z Martinem jest dla obojga znamienym progiem: on odkrywa zarzucone z konieczności, choć przeczuwane wartości cywilizacji, ona ugina się pod presją natury. Dla obojga SPOTKANIE okazało się przełomem, początkiem nowego życia, ale dla Ruth odkrycie praw natury było fascynującym powrotem do odwiecznych relacji męsko-damskich, natomiast dla Martina proksemiczne inicjacje kulturowe okazały się początkiem śmiertelnego starcia z konwencją, inercją i konformizmem cywilizacji.

* * *

Kultura amerykańska — o ile, skłaniając się do przebrzmiałej już dziś koncepcji „tygla”, przyjmujemy, że jest to pojęcie mające rzeczywisty, możliwy do ogarnięcia desygnat²⁶ — nie jest, a tym bardziej nie była u progu wieku XX kulturą jednorodną. Stanowi efekt wielu serii wymuszonych i pożądanых spotkań, do których dochodziło w relatywnie ograniczonej przestrzeni oraz niezwykle krótkim czasie. Ze względu na genezę i strukturę cechowały ją i cechują nadal z jednej strony wyjątkowo skomplikowane stosunki proksemiczne, a z drugiej — wielość teoretycznych i praktycznych prób zmierzających do wyjaśniania rozlicznych aspektów rzeczywistości, odsłoniętych w procesie obserwacji międzykulturowych kontaktów. W obrębie podstawowych orientacji epistemologicznych mieszczą się więc postawy: fideistyczne, intuicyjno-ezoteryczne, racjonalne, empiryczne i pragmatyczne. Postawy fideistyczne manifestują się przez wielość religii, wyznań, kościołów, sekt i kultów, ale także przez refleksję teologiczną. Postawy intuicyjno-ezoteryczne odwołują się do astrologii, parapsychologii oraz — częściowo — psychoanalizy. Natomiast postawy racjonalne, empiryczne i pragmatyczne organizują codzienne życie, stymulują rozwój cywilizacyjny, ale także wyznaczają kierunki myślenia teoretycznego.

Współlistniejące i często komplementarne wobec siebie sposoby poznawania immanentnej i transcendentnej rzeczywistości implikują spory teorio-poznawcze i konserwują wybrane postawy. Systemowa refleksja nad istotą tych postaw, inspirowana początkowo głównie tradycją filozofii europejskiej, z czasem zyskała autonomię, a współcześnie niekiedy znacząco wpływa na zmianę orientacji badawczych wypracowanych na Starym Kontynencie. Fascynację tą problematyką zapoczątkował na gruncie amerykańskim ewolucjonizm

²⁶ Por. M. Nowak: *Przebudzenie etnicznej Ameryki*. Przeł. H. Pawlikowska. Warszawa 1985.

Levisa Morgana²⁷ i znamienne poszukiwania jednej metaorientacji, która mogłaby zintegrować rozproszone koncepcje interpretacyjne oraz dowieść jedności świata i natury ludzkiej.

Bohater powieści Londona postrzega w funkcji integratywnej

biologię w najbardziej wszechstronnym znaczeniu, która nadawałaby się do wyjaśniania spraw najogólniejszych i obejmowała cały zakres wiedzy, poczynając od prac laboratoryjnych, próbek i ożywienia materii nieorganicznej, a dochodząc aż do najszerzych uogólnień estetycznych i socjologicznych.

s. 261

Takie założenie koresponduje z antropologicznym podejściem Alfreda L. Kroebera, który proponował między innymi, by w badaniach rzeczywistości wyróżniać poziom nieorganiczny, organiczny, społeczny i kulturowy, ale, co więcej, dostrzegać między nimi związki i nie redukować kultury do życia społecznego czy biologicznego lub odwrotnie²⁸. Wątek antyredukcyjny pojawia się w myśli Kroebera w latach dwudziestych; w początkach stulecia prymat ewolucjonizmu i perspektywy biologicznej był nie jedyną, ale ciągle popularną wykładnią interpretacyjną w filozofii i naukach społecznych. Nic więc dziwnego, że Jack London każe swojemu bohaterowi wierzyć w niepodważalność ustaleń Herberta Spencera, fascynować się koncepcjami Nietzschego i głosić nadrzędność specyficznie rozumianej biologii:

Jak mamy być zdolni zrozumieć prawodawstwo, ustrój, wierzenia i obyczaje, nie mając pojęcia ani o naturze istot, które je wytworzyły, ani też — co nie mniej ważne — o budowie tworzywa, z którego te istoty powstały? Czyż literatura mniej związana jest z życiem niż architektura i rzeźba starożytnego Egiptu? Czyż w całym znanym nam wszechświecie można znaleźć choćby jedną rzecz, która nie podlegałaby prawom ewolucji? Tak, wiem o tym dobrze, że istnieją misternie opracowane systemy tłumaczące rozwój poszczególnych sztuk, wydają mi się one jednak zbyt mechaniczne. Nie uwzględniają istoty człowieczeństwa. Ewolucja narzędzi, lutni, muzyki, śpiewu i tańca ujęta została znakomicie, ale co wiadomo o ewolucji funkcjonalnej samego człowieka, o rozwoju tych podstawowych i najbardziej istotnych jego cech, których początek tkwił w nim, zanim wykonał pierwsze narzędzie czy zanucił pierwszy śpiew? Oto są sprawy, których nie bierze pan w rachubę, a które ja nazywam biologią. Na tym właśnie polega biologia w najszerzym znaczeniu tego słowa.

s. 262

²⁷ L. H. Morgan: *The League of the Iroques*, [1851]; Tenże: *Ancient society, or researches in the lines of human progress*. New York 1877; pierwsze wyd. pol. *Spółczeństwo pierwotne...* Przeł. A. B. [A. Bąkowska]. Warszawa 1887.

²⁸ A. L. Kroeber: *Istota kultury*. Przeł. P. Sztompka. Warszawa 1989.

Wywód ten, kierowany podczas spotkania towarzyskiego do profesora anglistyki i wzbudzający w słuchaczu głęboki rezonans, wyznacza jednocześnie symptomatyczną granicę międzykulturowych relacji. Nakreślony przez Martina horyzont poznawczy pozostaje poza możliwościami rozumienia nie tylko Ruth i jej rodziców, ale także wielu innych osób posiadających cenzus uniwersytecki. Ci, którzy znakomicie poruszają się w konwencjonalnej przestrzeni salonów, gubią się w przestrzeni swobodnej myśli i jednocześnie bywają głęboko urażeni ujawnieniem własnej niewiedzy przez człowieka, który — zgodnie z regułami ich świata — **nie ma prawa wiedzieć**; wiedza bowiem podlega tradycyjnej parcelacji i wiąże się z formalnym wykształceniem. Portretowana przez Londona kultura amerykańska jest bowiem — jak powiedziałby Fernand Braudel — „kulturą krótkiego trwania”. Pośrednio oznacza to w tym wypadku utrzymywanie pozorów pełnej systemowej spójności przy pomocy zespołu sformalizowanych reguł. Bohater, który systematycznie pyta o sens doraźnych zakazów i nakazów, a jednocześnie jest zwolennikiem orientacji organicznej, z natury rzeczy opartej na koncepcji „długiego trwania”, jest groźnym burzycielem społecznego porządku. Kwestionowanie celu formalnych ograniczeń, które blokują swobodę myślenia, jawi się jako niebezpieczne dla ludzi wiążących swoje ustabilizowane istnienie ze standaryzacją, specjalizacją i ścisłą dystrybucją kompetencji. Znamienne, że w sposób oczywisty, a zarazem tradycyjny, na straży tych restrykcji stoi kobieta pozornie nowoczesna, mająca wprawdzie za sobą wyższe studia, ale jednocześnie zupełnie niesamodzielna intelektualnie i niezdolna do zaakceptowania fundamentalnych pytań, które godzą w kruchą spójność jej uporządkowanego świata.

Prawdziwego zrozumienia może więc oczekiwać Martin od grupki pasjonatów, samouków, dziwaków i wykołajeńców, którzy spotykając się na peryferiach Los Angeles, prowadzą dysputy na temat poglądów Nietzschego, Schopenhauera, Haeckla, Kanta, Berkeleya, Hume’a i Locke’a. SPOTKANIE z nimi to niespodzianka, to kolejna inicjacja, tym razem intelektualna, a zarazem symboliczny powrót do środowiska, które bohater próbował porzucić; środowisko to jednak stanowi swego rodzaju idealistyczną projekcję, skrótno zaprezentowaną wizję wspaniałego świata, w którym filozofia może być dostępna każdemu.

Cała powieść jest w praktyce uzasadnieniem tezy o nieodwracalności kulturowego determinizmu. London pokazuje bardzo wyraźnie, by nie powiedzieć: tendencyjnie, że próba adaptacji kulturowej, podjęta świadomie przez krytycznie myślącego bohatera, nie ma szans na powodzenie. Martin Eden to nie arywista, który bezkrytycznie dąży do społecznego awansu. Nie jest on też sentymentalnym kochankiem, który dla kobiety podporządkuje się irracjonalnym, w jego rozumieniu, regułom. Jest nieprzeciętnie zdolnym, ambitnym i niewątpliwie wyjątkowym młodym człowiekiem, który mocą własnego talentu,

siły i uporu pragnie w przyspieszonym tempie pokonać ewentualne przeszkody, zdobyć odpowiednie wykształcenie i zyskać należną akceptację dla stworzonych przez siebie dzieł literackich. Wprawdzie impulsem do tych wszystkich działań jest dla niego miłość do Ruth Morse, ale od ukochanej Marin oczekuje zrozumienia oraz akceptacji własnej wizji świata i człowieka, własnego, oryginalnego sposobu wyrażania myśli i uczuć, ujętych w niebanalną i niepowtarzalną literacko formę. I w tym dążeniu okazuje się bohaterem naiwnym, nie rozumiejącym istoty własnych aspiracji. Upraszczając problem, można by powiedzieć, że Martin chce wyabstrahować sukces z kontekstu, w jakim go może osiągnąć. W znanym mu świecie, zhierarchizowanym i podzielonym na relatywnie hermetyczne społeczne kręgi, mimo że tworzącym wyraźne podstawy nowoczesnej demokracji, każde osiągnięcie jest dokonaniem na miarę środowiskowej akceptacji. W świecie Ruth Morse dopuszczalną miarą sukcesu dla człowieka spoza jej sfery jest kariera pana Karola Butlera, wcześniej osieroconego syna bankowego kasjera, który w fatalnych warunkach finansowych podjął heroiczny trud zdobycia wykształcenia i w firmie jej ojca, gdzie zaczął pracować jako prosty goniec, stał się z czasem młodszym wspólnikiem.

Ach, to naprawdę wielki człowiek! [dowodziła Ruth — E. K.]. Kilkakrotnie już odmawiał przyjęcia godności senatora Stanów Zjednoczonych, a ojciec twierdzi, że gdyby tylko zapragnął, mógłby przy każdym wakansie zostać sędzią Sądu Najwyższego. Takie życie może być poczytane za wzór dla każdego z nas. Dowodzi ono jasno, że silna wola wydzwignąć może człowieka ponad jego środowisko.

s. 83

Kariera pana Butlera, idealna realizacja Franklinowego ideału self-made-mana, jest dla Ruth jasna, zrozumiała, godna szacunku. Irytują ją natomiast aspiracje Martina, który nie potrafi i nie chce dostosować się do standardów obowiązujących w jej środowisku, a tym samym nieustannie naraża jej uczucie na śmieszność płynącą z konfrontacji nadziei i złudzeń upartego samouka z twardymi prawami znanej jej rzeczywistości. Martin, oczekujący od wykształconej humanistki wyjątkowej normy wrażliwości i zrozumienia dla własnych literackich eksperymentów, z czasem pojmuje, że heroiczny wysiłek, jaki podjął dla „dorównania” jej, był pogonią za czymś, co nigdy nie istniało. Nie pojmuje, że dla Ruth, „uczestniczącej”²⁹ w życiu i realizującej model bezrefleksyjnego podejścia do rzeczywistości, postawa „rozumiejąca” i twórcza jest barierą nie do pokonania. Doznany zawód nie pozwala mu odnaleźć prawdziwego pocieszenia w kontaktach intelektualnych z ludźmi, którzy prowadząc

²⁹ Por. M. Janion: *„Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?”*. Warszawa 1996.

życie trampów, lepiej pojmują skomplikowane systemy filozoficzne niż formalnie wykształceni mieszczańscy kalifornijscy. Zniszczony nadludzką pracą, pozbawiony nagrody za wysiłek i nadziei na przyszłość szuka ukojenia w śmierci, pozwalając tym samym zwyciężyć standardom, z którymi zmagał się za życia.

Konflikt dwóch światów, które istniejąc obok siebie, praktycznie nie przenikają się nawzajem, bywa pretekstem do konstruowania rozlicznych perypetii fabularnych, niekiedy tragicznych, niekiedy zabawnych. Te perypetie zawsze osadzone są w jakimś kulturowym kontekście, który z mniejszą lub większą dokładnością można — aspektowo — odsłonić. Wystarczy umieścić obok siebie bohaterów wywodzących się z odrębnie ukształtowanych środowisk, by uzyskać niezbędne zadzierzgnięcie akcji lub zawiązanie intrygi, ale analiza przyczyn, dla których takie zestawienie bywa zabawne lub tragiczne, wymaga rekonstrukcji większego fragmentu struktury kulturowej. Każde spotkanie może być zainicjowaniem niepowtarzalnego biegu wydarzeń, zawsze zresztą uwikłanych w zależności kontekstualne, ale i materiałem do interpretacji inwariantnych reguł kulturowych.

SPOTKANIE może się także przytrafić tekstem.

Jack Griffith London zmarł jako czterdziestolatek w roku 1916, a więc w tym samym roku co Ishi, ostatni Yahi. Ishi został z przymusu samotnym uciekinierem, a z przypadku — ostatnim użytkownikiem kultury i języka swojego plemienia³⁰. London był z wyboru trampem, poszukiwaczem złota, marynarzem i kłusownikiem, ale także niezwykle zdolnym samoukiem i poczytnym pisarzem książek przygodowych, który swoją biografią podsumował pewien romantyczny etap w dziejach kultury amerykańskiej. Akcja jego powieści *Martin Eden*, która ukazała się w roku 1909 (wyd. polskie 1923), toczy się w San Francisco. Właśnie to miasto w trzy lata po ukazaniu się *Martina...* zostało zbulwersowane wiadomością o żyjącym w muzeum „ostatnim Yahi”. Jest więc *Martin...* w efekcie pokrętnych wyroków historii znamienne, choć literackim dopełnieniem wiedzy o środowisku, w którym w sposób dla siebie nieoczekiwany znalazł się podopieczny Kroebera i Watermana. Środowisko, tak nieprzyjaźnie traktujące aspiracje utalentowanego marynarza, stało się przestrzenią, w której musiał przeżyć swoje ostatnie lata Ishi, ostatni Indianin Yahi z plemienia Yana. Mieszkający w muzeum żywy eksponat, zarabiający na życie zaspakajaniem ciekawości widzów przeświadczonej o wyższości własnej cywilizacji, żył w niezwyklej izolacji, którą próbował pokonywać nadludzkim wysiłkiem. To on, jedyny i ostatni przedstawiciel swojego ludu, poznawał reguły życia w Los Angeles; mieszkańcy miasta

³⁰ „[...] with the death of Ishi (in 1916), the last Indian to speak Yahi, this dialect became extinct” stwierdził w 1923 roku Edward Sapir. Cytuję za: M. Swadesh: *Introductin*. In: *Yana Dictionary* by Edward Sapir and Morris Swadesh. Ed. by M. R. Haas. Berkeley—Los Angeles 1960, s. 2.

jedynie z ciekawością obserwowali jego wysiłki. W pewien sposób rozumieli go Kroeber i Waterman, ale dla nich SPOTKANIE — oczekiwane, chociaż niespodziewane — nie miało wymiaru kulturowej apostazji.

Ten ślad wydaje się ważny dla odsłonięcia paraleli między literackim a antropologicznym opisem zbliżonego w czasie kontekstu kulturowego. Napisała w kilkadziesiąt lat po śmierci Ishiego przez świeżo owdowiałą żonę Kroebera opowieść antropologiczna, próbująca odsłonić losy fascynującego spotkania znakomitego antropologa z „ostatnim Indianinem”, jest inną próbą pokazania niejako od wewnątrz świata, który dla Ishiego był niezrozumiałym przeznaczeniem, dla Ruth Morse porażającą oczywistością, a dla Martina Edena — synonimem pozoru i banału. Być może odpowiednio zaaranżowane spotkanie obu tych tekstów ujawniłoby nieznane aspekty wiedzy o początkach antropologii i o schyłku kultur, które ją powołały do istnienia. Jednakże tak rozumiana komparatystyka wymaga długiego czasu na wtajemniczenie.

Kryzys pewnego wzorca

Relacja między człowiekiem a wykonywanymi przez niego czynnościami na pewno nie należy do zjawisk jednoznacznych. Repertuar wzorców jest tu szeroki. Przekaz biblijny każe traktować „pracę w pocie czoła” jako przekleństwo, a przynajmniej jako element kary za grzech pierworodny. Starożytni pozostawiali ją niewolnikom. W wielu kulturach miała charakter przymusowy; niekiedy uznawano ją za narzędzie społecznej reedukacji. Stosunkowo szybko dokonano historycznego podziału zajęć na te, które miały charakter hańbiący i te, które mogły być źródłem prestiżu. Do pierwszej grupy zaliczano większość czynności wytwórczych związanych z wysiłkiem fizycznym i przymusem powtarzania, do drugiej — prace wymagające myślenia koncepcyjnego lub przynajmniej sprytu, a niekiedy wręcz talentu lub oczywistych predyspozycji. Ogromne znaczenie miał tu warunek dobrowolności podejmowanych działań. Dlatego walka zbrojna nie przynosiła ujemy, choć opierała się na sile i fizycznej sprawności, natomiast prace polowe czy budowlane traktowano jako uciążliwą konieczność. Za mniej ważne uznawano też działania pozostające w gestii kobiet, za ważniejsze natomiast — prace wykonywane przez mężczyzn. Waloryzacja zachowań o charakterze wytwórczym nie była jednak i nie jest do dzisiaj w obszarze kultury europejskiej podporządkowana jednolitej hierarchii wartości. Przeciwnie — wydaje się, że stosunek człowieka

do pracy ma ciągle charakter niezwykle ambiwalentny i często wewnętrznie sprzeczny.

Ta niekonsekwencja jest efektem zarówno mieszania się rozmaitych tradycji kulturowych, jak i niewątpliwej ideologizacji samego zjawiska. W perspektywie biologicznych uwarunkowań człowieka ruch, a zatem i praca fizyczna, jest czynnikiem niezbędnym dla prawidłowego funkcjonowania organizmu. Jeżeli więc postrzegamy w niej źródło wstydu czy hańby, to jednocześnie wypracowujemy społecznie akceptowane formy fizycznej aktywności, takie jak sport, ćwiczenia wojskowe, taniec czy choćby spacer lub przechadzki. Tego typu zajęć nie traktujemy wówczas z nadmierną powagą, podobnie jak przez długi czas nie uznawaliśmy za pracę zachowań aktywizujących nasz potencjał twórczy: intelektualny lub artystyczny. Rzymianie odróżniali tzw. niepróżnujące próżnowanie, *otium negotiosum*, od *laboris*, czyli trudu, znoju — pracy *sensu stricto*. „Próżnując” można było wykonywać najrozmaitsze „zajęcia”, w tym również te wymagające wysiłku intelektualnego; „praca” natomiast prowadziła do ośpienia i niszczyła wrodzone ludzkie zdolności. Taki rodzaj aksjologii był zapewne efektem utrzymującego się przez wieki w Europie poziomu cywilizacyjnego, który — wykorzystując jako źródło energii siłę ludzkich mięśni³¹ — samego pracującego fizycznie człowieka zrównywał w prawach i obowiązkach z pracującym zwierzęciem. Zwłaszcza wówczas, gdy upowszechniła się praktyka przymusowego obarczania codziennymi obowiązkami (związanymi głównie z hodowlą i uprawą) ludzi nie posiadających innych środków utrzymania dla siebie i rodziny. Wynikające stąd deprecjonowanie czynności wymagających wysiłku zaważyło na pogardzie dla pracy fizycznej także w okresach, gdy — choćby z powodów ideologicznych — zaczęto dopominać się o jej godność. Tym bardziej, że praca na roli czy podejmowanie prostych działań wytwórczych utożsamiane było z brakiem kwalifikacji do wykonywania zadań bardziej skomplikowanych.

Stosunkowo szybko okazało się, że i taka waloryzacja nie jest do końca uzasadniona: praca rzemieślnicza, wymagająca często zindywidualizowanej koncepcji twórczej i precyzyjnego wykonania, będąc często pracą fizyczną, mogła niekiedy przekształcić się w działalność artystyczną; wówczas jednak wymagała decyzji niestandardowych oraz umiejętności na możliwie najwyższym poziomie. Mistrza i partacza przez wieki dzieliła przepaść kompetencji; pierwszy był twórcą, drugi — jedynie słabym naśladowcą, ale ze względu na zróżnicowany status majątkowy społeczeństwa oraz różnorodność estetycznych preferencji obaj znajdowali reflektantów na swoje wyroby. Niektóre efekty

³¹ W neoewolucjonistycznej koncepcji Leslie Alvina White’a poszczególne etapy rozwoju są związane z rodzajem wykorzystywanej energii: na stopniu „dzikości” człowiek korzysta z własnych mięśni, w „barbarzyństwie” — posługuje się siłą zwierząt, a w dobie cywilizacji korzysta z energii mechanicznej, elektrycznej oraz nieodnawialnych zasobów naturalnych.

fizycznej pracy rzemieślników ceniono nawet tak wysoko, że mistrzów więziono, oślepiano lub zabijano z obawy, by nie stworzyli drugiego, podobnie bezcennego dzieła³². Praca na roli nie prowadziła do takich różnicowań, ale i tutaj pojawiali się szczególnie uzdolnieni organizatorzy — ludzie podejmujący czynności zmierzające do uzyskania większego efektu mniejszym nakładem sił. Natomiast przekształcenie pracy rzemieślniczej w pracę manufakturową, a potem w przemysłową ujawniło odmienny charakter z pozoru podobnych do siebie działań. Mimo to rzadko kto zauważał, że chociaż między kopaniem rowów a obsługiwaniem elektronicznie sterowanej koparki pojawiła się znamienna różnica, to różnica ta nie zniwelowała potrzeby posiadania specyficznych umiejętności: innych przy posługiwaniu się łopatą, a innych przy korzystaniu z pulpitu sterowniczego. Aprioryczna aksjologia zakładała, że do obsługi pulpitu potrzebne są wysokie kompetencje.

Systemy językowe większości narodów europejskich nie zdołały wypracować terminologii na określenie efektów zaistniałych zmian, tym bardziej że również i w obrębie zajęć intelektualnych oraz artystycznych („zabaw przyjemnych i pożytecznych”) zaistniały znamienne przesunięcia: niektóre z nich awansowały do rangi płatnych posad, inne natomiast utrzymywały konwencję przyjmowania zapłaty za skończone i wybrane przez nabywcę dzieła. Ostatecznie pojęcie „praca” zaczęło obejmować coraz to nowe zachowania wymagające specyficznych umiejętności; pracą stało się także uczenie się, to jest przygotowanie do wykonywania określonych działań w przyszłości.

Spoleczna, często doraźna ocena rozmaitych rodzajów pracy, rozumianych nie tylko w sensie procesu wytwórczego, ale i efektu tego procesu, skomplikowała się jeszcze w momencie, gdy stało się coraz bardziej widoczne, że w każdej działalności człowiek może znaleźć źródło zadowolenia, podobnie jak każdą może uznać za przekleństwo, za przymus, za ograniczenie indywidualnej wolności. Dla jednych kontrola ich pracy staje się źródłem upokorzenia, dla innych — poczucia bezpieczeństwa. Jedni chcą tworzyć, inni naśladować. Jedni utożsamiają życie z pracą, inni uważają, że prawdziwe życie zaczyna się tam, gdzie praca się kończy.

Z natury posiadamy niejednakowe wyposażenie w zdolności i talenty; mamy różnicowany stopień inteligencji, rozmaite zamiłowania, różne predyspozycje, między innymi do lenistwa lub pracowitości. To, oraz wiele innych czynników o charakterze emocjonalnym i racjonalnym, sprawia, że określając mianem „pracy” wszelką w zasadzie ludzką aktywność, musimy godzić się z faktem, iż bywa ona rozmaicie przyjmowana, oceniana i doceniana. Pełniąc

³² Tak stało się np. z Witem Stwoszem — genialnym średniowiecznym rzeźbiarzem, z Hansem Düringerem, twórcą wieloczynnościowego, monumentalnego zegara umieszczonego we wnętrzu gdańskiej bazyliki mariackiej, z Johannem Friedrichem Böttgerem — wynalazcą saskiej porcelany i wieloma innymi.

w życiu jednostki rozmaite funkcje, niekoniecznie zgodne z systemem społecznych oczekiwań, praca może przysparzać zadowolenia lub być źródłem nieustannych frustracji. Nie od dzisiaj wiadomo, że wielu ludzi potrafi cieszyć się życiem i odnajdować jego sens między innymi wówczas, gdy uda się im poczuć satysfakcję z wykonywanej pracy, gdy robią to, co ich rzeczywiście interesuje i zdobywają uznanie dla efektów swoich działań. Mimo to uzyskiwane przy okazji gratyfikacje rzadko bywają w świecie zachodnim traktowane obojętnie. Prymat lub wtórność aspektu finansowego to konsekwencja upowszechnionego w danej epoce systemu wartości; we współczesnej Europie nie jest on pozbawiony znaczenia. Przeciwnie — stan konta bankowego częstokroć utożsamia się z rzeczywistym sukcesem. Przynajmniej w optyce mediów, silnie zdominowanych przez wizję luksusowego, konsumpcyjnego stylu życia, przez kult szybkiego i łatwego pieniądza, a nade wszystko przez szybkość zamiany czegokolwiek na cokolwiek — zamiany uniemożliwiającej głębszą refleksję i możliwość zrozumienia własnych, prawdziwych preferencji.

W 1999 roku niemiecka dramatopisarka Dea Loher (ur. w 1964 roku) opublikowała *Klaras Verhältnisse*, zmiennie spolszczone jako *Przypadek Klary*³³. Współczesny dramat, osadzony w realiach Niemiec, ma bowiem w sobie coś z medycznej diagnozy sytuacji tego świeżo zjednoczonego kraju. „Przypadek” Klary, młodej, ambitnej kobiety, szukającej miejsca dla siebie i swojego indywidualizmu w społeczeństwie rozpiętym między bardzo silnie respektowaną hierarchią tradycyjnych wartości a wymogami kultury globalnej, jest opisany niemal w kategoriach chorobowych. Oto mamy „przykład” osoby nieprzystosowanej, świadomie, celowo, a nawet z premedytacją kontestującej wypracowane konwencje i sprawdzone modele zachowań. Klara, kobieta wykształcona, znająca kilka języków obcych, zarabiała na życie pisanie instrukcji obsługi sprzętu gospodarstwa domowego. Poznajemy ją w momencie, gdy — zupełnie sfrustrowana bezsensownością czytania wytycznych do użytkowania żelazka — zmienia treść czytanej reklamy, wprowadza do niej wątki ujawniające absurdalność pozornie profesjonalnego tekstu i w rezultacie tej niesubordynacji traci pracę.

Jej decyzja nie znajduje jednak zrozumienia ani wśród najbliższej rodziny, ani wśród starych i nowych znajomych. Porzucając nieźle płatne zajęcie tylko dlatego, że nie ma ono sensu, Klara obnaża bezsens trwania innych w niefortunnym związkach, wśród obojętnych ludzi, na niechcianych i w istocie nieakceptowanych posadach. Ci inni pozornie nie dostrzegają bezsensu własnej egzystencji — są zadowoleni z materialnego standardu życia, bezpieczni, odgrodzeni od cudzych problemów, obojętni na własne nieudane małżeństwa, nieudane dzieci, nieudane lub bezsensowne kariery, bezcelowe i pozorne dzia-

³³ D. Loher: *Przypadek Klary*. Przeł. J. S. Buras. „Dialog” 2001, z. 8, s. 45–101.

łania. Oficjalnie promowany lęk przed narkotykami i przestępczością przysłania im obawę przed ich własnymi lękami — jest lękiem zastępczym, a jednocześnie wytycza prawidłowy i możliwy do zaakceptowania kierunek społecznych obaw. W świecie, w którym nawet niepokoje podlegają swoistej standaryzacji, Klara pełniła przez pewien czas funkcje ważne i odpowiedzialne, jednak pisanie instrukcji gwarantuje bezpieczeństwo użytkownikom:

IRENA

A kto pisze teraz
te instrukcje obsługi,
pewnie jakiś sabotażysta.

KLARA

W każdym razie
nie ja.

IRENA

To jest zaniedbanie obowiązku nadzoru
nad sprzętem gospodarstwa domowego.³⁴

Klara wprowadza więc niebacznie ferment w to uporządkowane życie, niszczy mieszczańskie przyzwyczajenia, uderza w niepodważalną wartość instrukcji; domaga się czegoś, co pozornie nie ma znaczenia — możliwości życia „inaczej”. Do tego jednak są jej potrzebne pieniądze, które chce otrzymać z banku szwagra. Ten pomysł wydaje się absurdalny nawet jej narzeczonemu, mającemu gwarantować zwrot pożyczki. Tomek (Thomas) handluje starzyzną; znając jednak preferencje gospodarzy, przedstawia się im w sposób nieco dwuznaczny — jako rzeźnik. Jest to co prawda zawód szanowany i budzący zaufanie, zwłaszcza w kręgu niemieckiego mieszczaństwa; Klara jednak nie chce nikogo oszukiwać. Nie chce też korzystać z oficjalnych form pomocy:

Ale ja nie chcę być przypadkiem
dla gęstej sieci opieki społecznej,
z której słynie ten kraj.
Nie chcę być zmuszona do przyjmowania cudzych pieniędzy
i życia za nie,
pieniędzy, którymi inni mają przywilej płacić,
bo mają pracę.
Jestem osobą wolną i niezależną,
posiadam prawa człowieka,
nie wolno mnie torturować,
dając mi jałmużnę.
Muszę sama dbać o siebie,

³⁴ Tamże, s. 48.

tak jak każde dziecko uczy się jeść łyżką
i sznurować sobie buty.³⁵

Mimo wizyty u siostry i szwagra Klara nie uzyskuje bankowej pożyczki — bliscy jej nie pomagają, przeciwnie: ostrzegają narzeczonego przed jej nieprzewidywalnym i wybuchowym charakterem. Zresztą Tomek zdradza ją od dawna z kobietą wiele starszą. Pikanterii sprawie nadaje fakt, że kochankowie spotykają się w kościele, miejscu prowokującym do przemyśleń i refleksji natury nie tylko religijnej:

Wiara katolicka jest w gruncie rzeczy
religią westernu,
męską i dobrą
i tylko nawróceni Indianie
to dobrzy Indianie.³⁶

— konstatuje Tomek, dla którego potajemne schadzki w kościele są wyzwaniem wobec Boga, ludzi, obu zakochanych w nim kobiet i wreszcie wobec samego siebie i własnych życiowych preferencji. Młody bohater ma za sobą niewiele doświadczeń. Projektuje przyszłość, na którą już zaczęły rzutować niewczesne i nie do końca przemyślane wybory. Wśród nich decyzja o pracy należy do ważniejszych — Tomek postanawia zerwać

z tym grzebaniem się w brudach obcych ludzi,
z tym gromadzeniem ich śmieci w [...] życiu,
z zapachem zgnilizny na rękach.³⁷

Przypadkowe i pozornie intratne zajęcie coraz wyraźniej odsłania przed nim nieznane wcześniej aspekty:

Całe moje życie przefrymarczyłem, przetrwonilem, zmarnowałem,
aż do teraz.
Nie wiem,
kim jestem,
chcę z tym skończyć.³⁸

Ale kochanka, której zwierza się ze swoich rozterek, patrzy na nie z innej perspektywy:

³⁵ Tamże, s. 50.

³⁶ Tamże, s. 59.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

Wiesz, kiedy wysłali mnie na wcześniejszą emeryturę,
żeby móc zatrudnić
młodego nauczyciela,
to też pomyślałam sobie, co teraz zrobisz,
w wieku pięćdziesięciu pięciu lat [...]
Wczesna emerytura to przedśmionek amnezji.
W wieku, kiedy inni zostają premierami,
dla nas zaczyna się stan drzemki,
jeśli się bardzo nie uważa [...]
Dziś
starzy mędrcy są coraz młodszy
a morze nie wiedzących, nieprzydatnych
wzbiera groźnie.³⁹

Elżbieta zaczyna rozumieć zachodzące w świecie zmiany, dostrzega zagrożenie dotychczasowego stylu myślenia i wartościowania; Klara początkowo pełna buńczucznej pewności siebie z czasem zaczyna tracić kontenans:

Sprowokowałam zwolnienie mnie z pracy.
Zadania, jakie przede mną stawiano, nie sprawiały mi
satysfakcji. Mam prawo do
ambitnej działalności,
dzięki której spełniałabym się i rozwijała.⁴⁰

Ale pozornie oczywiste prawo, brzmiące w ustach bohaterki jak przypadkowy slogan, w który — wbrew własnemu profesjonalizmowi — uwierzyła, w rzeczywistości jest prawem pustym. Klara upomina się o nie, kontestując wiodące wartości społeczeństwa, w którym przyszło jej żyć. Ożywia więc wszystkie możliwe kontakty ze znajomymi i nieznanymi ludźmi. Nawiązuje bądź odnawia rozmaite stosunki: rodzinne, przyjacielskie, zawodowe, które coraz bardziej obnażają swoje powinowactwo ze stosunkami seksualnymi. Postanawia, korzystając ze zdrowia i urody, sprzedać swoje ciało dla celów medycznych. Dobrowolnie poddając się eksperymentom, które niegdyś były symbolem ludzkiego bestialstwa, bohaterka zamierza uzyskać prawdziwą wewnętrzną niezależność; zdobywając pieniądze, chce jednocześnie być naprawdę pożyteczna, robić coś serio. Szybko okazuje się, że będąc osobą zdrową, nie przedstawia dla kliniki wartości, może najwyżej

[...] co trzy miesiące
przychodzi oddawać krew.
To daje pięćdziesiąt siedem marek osiemdziesiąt.⁴¹

³⁹ Tamże, s. 60.

⁴⁰ Tamże, s. 64.

⁴¹ Tamże, s. 67.

W pewien sposób jest dla niej także zamknięta „ścieżka farmaceutyczna”, czyli odpłatne testowanie nowych leków:

Tak, tak, jak najbardziej,
dwadzieścia tysięcy ochotników mniej więcej,
tak, tak, rocznie,
w samych Niemczech,
gospodynie domowe, studenci, bezrobotni,
samotni, znudzeni, zadłużeni,
wśród nich także stali klienci,
którzy widocznie potrzebują takiego bodźca, kto wie.⁴²

Okazuje się więc, że nawet bardzo kontrowersyjne sposoby zarabiania na życie już nie szokują, przeciwnie — zostały objęte systemem i włączone w krąg potrzeb cywilizacji. Kiedy Klara wprowadza się do Tomka, spotyka u niego Elżbietę, ale o zdradzie narzeczonego powiadamia ją szwagier, coraz wyraźniej zafascynowany jej witalnością i pozorną niefrasobliwością. W efekcie splotu przypadków Elżbieta nawiązuje intymne stosunki z siostrą Klary Ireną, a Klara zostaje na pewien czas utrzymanką poznanego w klinice lekarza Georga. Spełniając jego zachciankę — godzi się na seks we troje, tym samym ostatecznie traci emocjonalną więź i z Georgiem, i z Tomkiem. Odcodzi. Po kilku nieudanych próbach znalezienia jakiegokolwiek zajęcia (próbowała nawet prostytutce) nagle otrzymuje od szwagra oszałamiającą sumę zdefraudowanych przez niego pieniędzy. Ale Klara zawsze pragnęła prawa do kredytu⁴³, a nie dostępu do ukradzionej sumy. Zmęczona, ostatecznie zniechęcona, pisze testament, w którym oddaje na rzecz nauki i badań medycznych siebie i swoje nie narodzone dziecko. Próbuje popełnić samobójstwo, połykając tabletki nasenne, ale ze snu budzi ją Chińczyk — tajemnicza postać, towarzysząca bohaterom sztuki w najróżniejszych miejscach i zawsze wprowadzająca w akcję element absurdu, groteski, ciepłego liryzmu, poezji, bezinteresownej życzliwości i ludzkiego zrozumienia. Ten przedstawiciel starej cywilizacji, która niejedno już widziała, a potrafi cenić zarówno moment, jak i długie trwanie w *Przypadku Klary* jest trochę archetypem Starego Mędrca i trochę zwierciadłem, w którym przeglądać się może pędząca na oślep kultura europejska. Chińczyk jest obcy, ale jednocześnie wskazuje na trwałość wartości, które — chociaż zanegowane przez Europejczyków przeżartych kultem pieniądza — w istocie rzeczy nie zostały przez nich zapomniane i mogą stanowić źródło moralnej odnowy. Chińczyk jest ubogim emigrantem sprzedającym dość po-

⁴² Tamże, s. 66.

⁴³ Znamienne, że w klasycznej etyce mieszczańskiej „człowiek wart kredytu” jest jednocześnie ideałem człowieka uczciwego i społecznie użytecznego. Por. omówienie koncepcji B. Franklina w: M. Ossowska: *Moralność mieszczańska...*, s. 81—83.

dejrzone specjały, ale jednocześnie człowiekiem dysponującym — zdawałoby się — nieograniczonym czasem dla innych. Pracując, i to nielekko, na własne utrzymanie, realizuje się w tej pracy, trwa przy niej i potrafi się nią cieszyć. Nie ciąży mu brzemień beczynności, nie ugina się też pod ciężarem bezsensu podejmowanych działań. Harmonia aktywności i kontemplacji, której oddaje się w pustym kościele, sprawia, że ten sprzedawca rodem z Państwa Środka zawsze potrafi znaleźć właściwe rozwiązanie lub odpowiedni komentarz do działań wewnętrznie zdezintegrowanych bohaterów. Omija go choroba cywilizacji, nie jest „przypadkiem”, zachował własną indywidualność. W przeciwieństwie do innych bohaterów wie, co jest ważne w życiu, co potrzebne, a co tylko przypadkowe. Klara docenia go i w ostatniej scenie, tuż przed zażyciem tabletek nasennych, adresuje do niego paczkę z pieniędzmi. To jedyne, co jej przychodzi na myśl — finansowa rekompensata lub raczej materialny ekwiwalent życzliwości. Zasada *do ut des* realizowana na sposób europejski. Pieniądze, które mogą pomóc Chińczykowi i jego rodzinie, ale mogą go też zdemoralizować i pozbawić radości życia, skazać na beczynność wymuszoną przez status materialny. Kulturowy wzorzec decyzji Klary jest niejasny: gest wdzięczności z podtekstem niezrozumienia lub zrozumienie wsparte spontaniczną erupcją resentymentu; dzielenie się z przyjacielem brzemieniem beczynności czy oddanie mu pieniędzy w przeświadczeniu, że jemu właśnie bogactwo nie może zaszkodzić? On bowiem od dawna wie, że harmonia między naturą i kulturą jest szansą na uzyskanie radości człowieczeństwa; Klara próbuje do tej wiedzy dojrzewać.

Prowadzone w ostatnich latach symulacje wyraźnie wskazują, że cywilizacja euroamerykańska uzyskała taki stopień rozwoju, w którym drobna część populacji zatrudniona w przemyśle, rolnictwie i usługach jest w stanie w pełni zaspokoić potrzeby materialne i kulinarne wszystkich ludzi na świecie⁴⁴.

Na ostatnim dorocznym spotkaniu, które odbyło się w Hongkongu we wrześniu 1997 roku, dyrektorzy Międzynarodowego Funduszu Walutowego i Banku Światowego skrytykowali metody zwiększania zatrudnienia stosowane przez rządy Francji i Niemiec. Uznali ich wysiłki za godzące w naturalne podstawy „elastyczności rynku pracy”. Ta ostatnia — jak stwierdzili — wymaga rewizji „zbyt przychylnego” prawodawstwa o ochronie pracy i zarobków, a także usunięcia wszelkich „wypaczeń” stojących na drodze do wolnej konkurencji oraz złamania oporu siły roboczej wobec odbierania jej posiadanych „przywilejów”, czyli wszystkiego, co się wiąże ze stabilnością zatrudnienia oraz ochroną pracy i dochodów. Innymi słowy, należy stworzyć nowe warunki, które promowałyby diametralnie różne przyzwyczajenia i zachowania w porównaniu z tym, co głosiła etyka pracy, a wspierające ją insty-

⁴⁴ N. Chomsky: *Rok 501. Podbój trwa*. Tłum. Z. Jankowski, O. Mainka. Warszawa 1991.

tucje panoptyczne musiały wcielać w życie. Siła robocza musi oduczyć się wpojonego oddania sprawom pracy i emocjonalnego przywiązania do jej miejsca oraz osobistego zaangażowania w jego pomysłność.⁴⁵

Oznacza to, że w najbliższej przyszłości globalny świat winien dokonać nowego podziału pracy, zatrudniając jedynie wybranych. Nieznane są jednak kryteria wyboru i status wybrańców. Czy zwycięży opcja zakładająca, że praca jest formą samorealizacji, czy też przeświadczenie, że jest ona kulturowym anachronizmem? W świetle ustaleń Zygmunta Baumana rozbudowa więzień oraz utrzymywanie ośrodków zamkniętych jest tańsze i bardziej uzasadnione ekonomicznie niż tworzenie miejsc zatrudnienia. Jawiący się w tym kontekście nakaz „wykorzenienia nawyku regularnej, ciągłej i nieustannej pracy”⁴⁶ jest przejawem kryzysu tradycyjnego wzorca kulturowego. Wzorzec ten kształtował w Europie przez wieki określony typ osobowości twórczej, która obecnie powinna być skutecznie zastąpiona osobowością konsumpcyjną.

Bez względu na wynik wydaje się, przynajmniej w świetle diagnoz literackich, że nie jesteśmy przygotowani na tak drastyczne rozwiązania. Przeświadczenia z socjologicznych diagnoz twarz zwykłego człowieka, którego kulturowe normy nie zwalniają z konieczności dokonywania pospiesznych, a więc słabo uzasadnionych wyborów, nabiera pełniejszych kształtów w nielicznych tekstach literackich zorientowanych na potrzebę antropologicznego namysłu. Rozedrgana twórczość Dei Loher znamienne dokumentuje czas kulturowego przełomu, czyniąc przedmiotem dramatycznego opisu społeczność długo kształtowaną przez protestancki etos pracy, a więc znamienne przywiązaną do tradycyjnych rozwiązań.

⁴⁵ Z. Bauman: *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*. Przeł. E. Klekot. Warszawa 2000, s. 131–132.

⁴⁶ Tamże, s. 131.

Zakończenie

Teleologia tekstu literackiego — przynajmniej w świetle ostatnich badań — nigdy nie była ostatecznie sformułowana. Niewątpliwie pozostawienie odbiorcy i jego kompetencjom zadania interpretacyjnego, jakim jest każda próba hermeneutycznego odczytania znaczeń, minimalizuje rolę autora, który niegdyś wydawał się figurą wiodącą w kreowaniu sensów i podtekstów znaczeniowych dzieła. Każdy tekst, rezultat nieograniczonych możliwości konfiguracyjnych, tkwiących w systemie języka naturalnego, oraz nieogarnialnej rzeczywistości pozatekstowej, mniej lub bardziej udalnie „pseudonimowanej” przez język, w ostateczności bardziej nie istnieje niż istnieje. Skala potencjalnych domniemań i możliwych sensów imputowanych tekstom przez interpretatorów w ostatnich latach dość niebezpiecznie się poszerza. W procesie interpretacyjnej eksploatacji potencjalnych znaczeń zaciera się tak niegdyś ważne przeświadczenie o istnieniu sensów prymarnych i sekundarnych. Albo ściślej — sensy te coraz mniej zależą od tekstu i ich autora, a coraz bardziej od intencji i kompetencji czytelnika.

Każda kolejna interpretacja jest znaczona śladem innych lektur — obecnych lub nieobecnych, sygnałami intertekstualnych odniesień, skalą metodycznych oraz przypadkowych asocjacji. Nad aspektem referencyjnym tekstu wyraźnie ciężać zaczyna aspekt inferencyjny. Dlatego próby ustalania zakresu referencji, a co gorsza — ich porządkowania, przypominać mogą niefortunne Norwidowe „zawracanie kołem istności”¹.

W tym kontekście antropologiczna interpretacja tekstu literackiego staje się niełatwym wyzwaniem. Jej założenia — jakie by nie były — stosunkowo łatwo oprotestować. Jej realizacja zawsze budzi wątpliwości; poczynawszy od samego wyboru tekstu, przez wskazanie wiodących dla analizy wątków i ogromne

¹ C. K. Norwid: *Krakus*. W: Tenże: *Pisma wybrane*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami historycznymi opatrzył J. W. G o m u l i c k i. T. 4: *Dramaty*. Część pierwsza. Warszawa 1971, s. 223.

obszary znaczeń pozostawione na badawczym uboczu, aż po sam sposób realizacji podjętego zadania.

Wyzwanie to stwarza jednak pokusę; przede wszystkim dlatego, że wiedza o kulturze zdaje się czymś oczywistym dla humanisty, czymś nieodzownym dla filologa, niezbędnym dla językoznawcy. Kultura jest naturalnym kontekstem dzieła, odwołania do niej są niezbędne i niezbywalne. Ale już sama wieloznaczność pojęcia kultury powinna ostrzegać przed niebezpieczeństwem swobodnego łączenia — w płaszczyźnie interpretacyjnej — dzieła z kontekstem kulturowym, bo kontekst ten wcale nie stanowi oczywistego środowiska dla artystycznie ukształtowanego tworu językowego. Kontekst ten rządzi się własnymi prawami mozolnie poznawanymi przez stosunkowo młodą dyscyplinę. Fakt, że ukształtowała się ona w paradygmacie kartezjańskiej wiary w możliwość rzetelnego, racjonalnego poznania oraz w tradycjach nauk empirycznych, zaważył na sposobach realizowania profilu zainteresowań poznawczych antropologii. Zbliżając się ostatnimi laty do opcji epistemologicznej warunkowanej odkryciami lingwistyki, antropologia paradoksalnie oddala się od pierwotnego przedmiotu własnych badań: mniej interesują ją obce systemy kulturowe, bardziej — rodzime sposoby postrzegania i opisu obcości. Polaryzacja tak pojmowanych zainteresowań prowadzi do wyodrębniania się w antropologii nurtów empirycznych i nurtów interpretacyjnych. Skojarzenie każdego z nich z materiałem literackim owocować musi inaczej.

Przedstawione w tej książce uwagi i refleksje zmierzają do wstępnego uporządkowania tego rozległego pola potencjalnych badań. Poczynione ustalenia wiele zawdzięczają długoletniej współpracy interdyscyplinarnej z Eugeniuszem Jaworskim, faktycznym współtwórcą prezentowanej tu koncepcji antropologii literatury. Jego inspirująca erudycja i niewyczerpana życzliwość pozwoliły mi zrozumieć wartość, jaką dla filologa mieć może profesjonalna, zrjonalizowana wiedza o kulturze.

Zaproponowane interpretacje wybranych tekstów są kolejnymi próbami² przybliżenia hermeneutycznych konsekwencji mariażu antropologii i literaturoznawstwa. Ogląd antropologiczny obejmuje w nich wybrane przekroje diachronicznie ujmowanej historii kultury polskiej, sytuowanej w kontekście kultur ościennych. Karmiona mitami pamięć kulturowa zawsze odwołuje się do początków, bo w nich kryją się cenne ślady inwariantów. Dlatego w rozważaniach antropologicznych nie sposób pominąć śladów najstarszych przekazów tekstowych. Pamięć społeczna, żywa i chroniąca ważne kulturowe informacje przez kilka pokoleń, uprawnia z kolei do spojrzenia na utwory literackie

² Wcześniejsze podejmowałam w pracach: *Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologicznego modelu szlachcianki na podstawie „Potopu” Henryka Sienkiewicza* (Katowice 1990) oraz *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza* (Katowice 2002).

ostatnich dwustu lat jak na teksty przechowujące zespół informacji weryfikowalnych nie zawsze werbalizowaną wiedzą pozatekstową. Zwłaszcza gdy stanowią one przedmiot analizy ukierunkowanej na odtworzenie uwikłań jednostki w odwieczne prawa natury i długo wypracowywane, społecznie zweryfikowane reguły kulturowe. W miejsce *Dziennika Franciszki Krasieńskiej*, *Ulany* i *Pani z pieskiem*, w miejsce *Mistrza z Cremony*, *Martina Edena* i *Przypadku Klary* można by zapewne poddać analizie inne teksty, wywołać przy ich pomocy inną problematykę. Dokonując takiego a nie innego wyboru, próbowałam pokazać kulturowe konsekwencje kontekstualnie realizowanych inwariantów **miłości** (małżeństwa, mezaliansu, przygody) oraz **talentu** i **aspiracji**. Zarówno fascynacja emocjonalna, jak i niezwykle uzdolnienia są w nikłym stopniu zależne od ludzkiej woli. Podobnie zresztą jak historycznie zmienny stosunek do **pracy** i **bezczynności**. Natomiast dla każdej formacji kulturowej stanowią one wyzwanie, z którym kultura musi się w swoisty sposób uporać, zachowując z jednej strony szacunek dla wypracowanych przez siebie praw i reguł, z drugiej natomiast — uwzględniając niepowtarzalność potrzeb, możliwości i oczekiwań każdej jednostki. Dynamiczna równowaga między tymi determinantami charakteryzuje specyficzną odmienność danej formacji; utwór literacki potrafi celnie egzemplifikować złożoność wspomnianego procesu. Homeostaza kulturowa, niekiedy traktowana jako synonim nudy i konserwatyzmu, zapewnia jednostce poczucie bezpieczeństwa gwarantowane powtarzalnością reguł. Reguły te bywają wielopokoleniowym dorobkiem zweryfikowanym i sprawdzonym w społecznej praktyce. Każde pokolenie wstępujące stara się je kontestować z mniejszym lub większym sukcesem, pokolenia zstępujące łatwiej dostrzegają walory zawartych w nich kompromisów. Literatura — z większą lub mniejszą nonszalancją, bezpośrednio lub metaforycznie — dokumentuje ten proces, możliwy — jak się zdaje — do deszyfracji metodami antropologicznymi. Wiedza o historycznych kompromisach, o kulturowo sprawdzonych rozwiązaniach może być przeszkodą w nieokiełznanej kreatywności współczesnego człowieka. Ale może też pomóc mu w indywidualnym wyborze opcji optymalnych, które uwzględniają siłę „społecznej inercji”, niegdyś nazywanej tradycją kulturową.

Nota bibliograficzna

W książce wykorzystałam wersje wcześniej drukowanych rozpraw:

„Ułana”. Próba analizy antropologicznej. W: Józef Ignacy Kraszewski. *Twórczość i recepcja.* Red. L. Ludorowski. Lublin 1995.

Zło w Cremonie. W: *Literatura rosyjska. Nowe zjawiska. Reinterpretacje.* Red. B. Stempczyńska. Katowice 1995.

„Dziennik Franciszki Krasieńskiej” w świetle dwóch orientacji archeologicznych. W: *Europejska proza diariuszowa.* Red. H. Ludorowska. Lublin 1995.

Indeks osób i postaci literackich

A

A. B. [Aleksandra Bąkowska] 52, 148
Adelajda, siostra Mieszka I 55
Al-Bekri 50
Ankersmit Franklin R. 22
Anna Boleyn, królowa Anglii, żona Henryka VIII Tudora 48
Anna Siergiejewna von Diederitz, postać literacka 103—120
Anna, córka Jarosława Mądrego, żona Henryka I, króla Francji 54—56, 118
Anna, żona Włodzimierza Wielkiego 49
Archimedes 9
Arnobius z Sikka 8
Arnobiusz zob. Arnobius
Arystoteles ze Stagiry 12, 25, 30, 36
Auerbach Erich 18, 120
August III, król Polski 62—64, 69, 70
Austin John Langshaw 26

B

Bachórz Józef 88, 120, 121
Bajkowska Irena 104
Balzac Honoré de 37
Baranowski Bohdan 43
Barbara Radziwiłłówna, królowa Polski 83
Bartoszyńska Regina, Lubas zob. Lubas-Bartoszyńska Regina
Bartoszyński Kazimierz 87

Baudrillard Jean 121, 135
Bazyli II Bułgarobójca, cesarz bizantyjski 49
Berkeley George 149
Bezprym, syn Bolesława I Chrobrego i Judyty Węgierki 55
Bieńkowski Ludomir 58
Biernacka Maria 60
Biron Ernst Johann, książę kurlandzki 63, 64
Biron Jan Ernest zob. Biron Ernst Johann, książę kurlandzki
Bogutówna Justyna, postać literacka 48
Bolesław I Chrobry, król Polski 54—56
Bolesław I, książę czeski 52, 53
Bolesław II Śmiały zw. też Szczodrym, król Polski 46
Bolesław II, książę czeski 50
Bolesław III Krzywousty 58, 60
Bolesław Srogi zob. Bolesław I, książę czeski 52—54
Bolesław Starszy zob. Bolesław II, książę czeski
Böttger Johann Friedrich 154
Bovary Emma, postać literacka 48
Braudel Fernand 30
Brodziński Kazimierz 69
Brozi Krzysztof Jarosław 31
Buber Martin 17
Buchowski Michał 15
Bujnicki Tadeusz 66

Bunsch Karol 53
Buras Jacek Stanisław 155
Burkot Stanisław 84, 88
Butler Karol, postać literacka 150
Bystroń Jan Stanisław 33, 89

C

Cassirer Ernst 16
Charcot Jean Martin 134
Chmielowski Piotr 66
Chodakowski Zorian, Dołęga, właśc.
Adam Czarnocki 94
Chomsky Noam 30, 160
Chronowski Michał 69
Cichowicz Stanisław 127
Condillac Étienne Bonnot de 8
Coppée François 121
Corneille Pierre 37
Cosel Anna Konstanze, faworyta Augusta II, króla Polski 83
Cyryl i Metody, święci 49
Czechow Anton Pawłowicz 98—120

D

Danielski Wojciech 58
Dąbrówka zob. Dobrawa
Dehmel Richard 63
Dembowski Edward 94
Dernałowicz Maria 69
Descartes René 9, 11, 12, 25
Diamond Jared 30, 131, 133
Długosz Jan 52—54
Dmitruk Krzysztof 14
Dobrawa, żona Mieszka I, księżniczka
czeska 45, 49—56, 58
Dobromir Miński, książę połabski 55
Dobrowolski Kazimierz 60
Dołęga-Chodakowski Zorian zob. Chodakowski Zorian, Dołęga
Domańska Ewa 22
Dostojewski Fiodor Michajłowicz 119
Dowiat Jerzy 50
Dunin Jarosław 40
Düringer Hans 154

Durkheim Émile 12
Dworzeczek Włodzimierz 44
Dytryk, margrabia brandenburski 55
Dzurak Ewa 23

E

Eco Umberto 24
Eden Martin, postać literacka 131—152
Edmonson Munro Sterling 19
Egbert, arcybiskup 58
Elias Norbert 16
Elżbieta Habsburżanka, królowa Polski 41
Elżbieta Piotrowna, caryca rosyjska 63
Elżbieta, postać literacka 158, 159
Emnilda, żona Bolesława I Chrobrego, księżna polska 55, 56
Eryk III Zwycięski, król Szwecji 54, 55

F

Filip I, syn Anny i Henryka I, król Francji 118
Firth Raymond 40
Foresti Martino, postać literacka 122—130
Foucault Michel 24, 30, 67, 69, 70, 83, 134
Franklin Benjamin 139, 150
Frazer James George 8, 11
Freud Zygmunt 16, 46, 114
Fromm Erich 16, 121
Fryderyk August, książę warszawski, król saski (jako elektor saski Fryderyk August III, jako król saski Fryderyk August I) 65
Fryderyk II Hohenzollern, zw. Wielkim, król pruski 71

G

Gall Anonim 45, 51—55, 58
Galsworthy John 37
Gałczyńska Natalia 99
Geertz Clifford 23, 37
Gejza, Géza, książę węgierski 55

Georg, postać literacka 159
Geremek Bronisław 30
Gertruda, córka Mieszka II i Rychezy 58
Gertruda, córka Salomei 58
Glinka Zygmunt 131, 141
Głagolew Arkadij 124
Goethe Johann Wolfgang 89
Goffman Erving 26
Gogol Nikołaj W. 107
Gomulicki Juliusz Wiktor 162
Goodenough Ward H. 12, 30
Gosk Tadeusz 13
Goździak Elżbieta 14
Grajewski Wincenty 77
Grodecki Roman 51
Grodziski Stanisław 41
Gryglewicz Feliks 58
Grzegorz I Wielki, święty, papież 60
Guncelin, postać literacka 53
Gurow Dmitrij Dmitriewicz, postać literacka 99—120

H

Haas Mary Rosamond 151
Habermas Jurgen 26
Haeckel Ernst Heinrich Philipp August 149
Hall Edward Twichell 14, 140, 143
Hamilton Lady (Emma Lyon) 123
Helena, postać z mitologii greckiej 46
Henryk I, król Francji 54—56, 118
Henryk III, król niemiecki, cesarz 60
Henryk VIII, król Anglii 43
Herodot 29
Hoffmanowa Klementyna z Tańskich 62—84
Hołówka Jacek 34
Homer 46
Honczar Oksień, postać literacka 91, 92, 97
Honczarowie, postacie literackie 94
Hume David 149
Humiecka Aniela zob. Krasieńska Aniela z Humieckich

I

Ibrahim ibn Jakub, właśc. Abraham ben Jakub z Tortosy 50, 54, 59
Ifigenia, postać z mitologii greckiej 53
Irena, postać literacka 156
Ishi, Indianin Yahi z plemienia Yana 134—136
Izaskaw, książę kijowski 58

J

Jadwiga, święta, król Polski 53
Jakobson Roman 25, 36
Jakub, postać biblijna 41
Jakub, postać literacka 93
Jan II Kazimierz, król Polski 41
Jan III Sobieski, król Polski 84
Janion Maria 32, 129
Jankowski Zbigniew 160
Japola Józef 19
Jarosław Mądry, książę kijowski 54—56, 118
Jarząbek Krystyna 33
Jasińska-Kania Aleksandra 14, 42, 86
Jaworska Bronisława, Kopczyńska zob. Kopczyńska-Jaworska Bronisława
Jaworski Eugeniusz 21, 86, 136
Jedlicki Marian Zygmunt 51
Judyta (?) Węgierka, żona Bolesława I Chrobrego 55
Judyta Maria, żona Władysława I Hermana 60
Judyta, żona Władysława I Hermana 60
Julia, postać literacka 46

K

Kania Aleksandra, Jasińska zob. Jasińska-Kania Aleksandra
Kant Immanuel 9, 12, 16, 17, 149
Kapetyngowie, dynastia 54—56, 118
Karenina Anna, Arkadiwna, postać literacka 48, 98—120
Karol Albert, król Sardynii 65

Karol Christian Józef, książę saski i królewicz polski, książę kurlandzki 62
84
Karol de Carignan zob. Karol Emanuel, książę sabaudzki
Karol Emanuel, książę sabaudzki 65
Karpiński Franciszek 75
Kartezjusz zob. Descartes René
Kaszewski Kazimierz 86
Katarzyna Aragońska, królowa Anglii 43
Katarzyna Austriaczka, królowa Polski 41
Katarzyna II, caryca rosyjska (Sophie Auguste von Anhalt-Zerbst) 63, 64, 84, 108
Kazimierz I Odnowiciel, książę polski 61
Kazimierz III Wielki, król Polski 43
Kęszycka Helena 30, 134
Kitowicz Jędrzej 69
Klara, postać literacka 155 161
Klekot Ewa 161
Kluckhohn Clyde 14
Knipper Olga Leonardowna, Czechowa zob. Knipper-Czechowa Olga Leonardowna
Knipper-Czechowa Olga Leonardowna 101
Kochanowski, kasztelan 74
Komendant Tadeusz 121
Kopciuszek, postać literacka 47, 48, 84
Kopczyńska-Jaworska Bronisława 60
Kosowska Ewa 13, 21, 35, 44, 59, 86, 88, 123, 136
Kotowa Ida 63, 66, 75, 79
Kowalczykowa Alina 88
Kowalski Tadeusz 50
Krasińska Aniela z Humieckich 62
Krasińska Barbara zob. Świdzińska Barbara z Krasińskich
Krasińska Franciszka 62–84
Krasińska Zofia zob. Lubomirska Zofia z Krasińskich, lv. Tarłowa
Krasiński Stanisław 62, 64
Kraszewski Józef Ignacy 84–98

Kroeber Alfred Louis 14, 135, 148, 151, 152
Kroeber Theodora 135
Kromer Marcin 63
Kuczyński Stefan Krzysztof 50
Kundera Milan 32
Kuragin Anatol 119
Kurczewska Joanna 13
Kurylenka Galina 123

L

La Mettrie Julien Offray de 8
Lacan Jacques 12
Lambert, syn Mieszka I i Ody 55
Lanckorońska Marianna ze Świdzińskich 66
Lea, postać biblijna 41
Leibniz Gottfried 12
Lejeune Philippe 77
Leszczyński Stanisław zob. Stanisław Leszczyński, król Polski
Lévi-Strauss Claude 12, 30, 38, 41, 55, 67
Lewinówna Zofia 65
Leźniew Abram 124
Ligęza Józef 21, 86
Linton Ralph 14, 32, 42, 86
Lisowski, postać literacka 93
Litwinow Jerzy 123
Locher Bea 155–161
Locke John 149
London, właśc. John Griffith London 131–152
Lorenz Konrad 16, 30
Lubas-Bartoszyńska Regina 77
Lubomirska Zofia z Krasińskich, lv. Tarłowa 62–64, 72, 76
Lubomirski Antoni 62, 63
Ludorowska Halina 165
Ludorowski Lech 165
Luria Aleksandr Romanowicz 12

Ł

Łotman Jurij Michajłowicz 108, 120
Łukaszczyk Romuald 58

Łuria Aleksander zob. Luria Aleksandr Romanowicz

M

Macieńko, postać literacka 72
 Malinowski Bronisław 16, 30, 31
 Małgorzata de Valois, zw. La Reine Margot, królowa Margot, królowa Nawarry 61
 Małgorzata Nawarska zob. Małgorzata de Valois zw. La Reine Margot, królowa Margot, królowa Nawarry
 Małgorzata, postać literacka 48
 Mann Thomas 37
 Maria Elżbieta Franciszka, córka Marii Krystyny i Karola Emanuela, księcia sabaudzkiego, żona Reiner, arcyksięcia, wicekróla Lombardii 65
 Maria Józefa, żona Augusta III, króla Polski 62
 Maria Krystyna, córka Franciszki z Krasieńskich i Karola Wettyna, żona Karola Emanuela, księcia sabaudzkiego następnie księcia de Montleart 64, 65, 84
 Maria Magdalena, postać biblijna 103
 Maria Teresa, władczyni Austrii, królowa Czech i Węgier, cesarzowa 65
 Maria, postać literacka 96
 Markiewicz Henryk 17, 36
 Matejko Jan 58
 Matylda Lotaryńska, księżna 58, 61
 Mead Margaret 34
 Metody, święty, zob. Cyryl i Metody, święci
 Michał Korybut Wiśniowiecki, król Polski 84
 Mickiewicz Adam 85, 89
 Mieczysław, tu: zob. Mieszko I, książę polski
 Mieszko I, książę polski 45, 49—56
 Mieszko II Lambert, król Polski 54, 58, 61
 Mieszko, syn Mieszka I i Ody 55
 Mirabeau Honoré Gabriel Riqueti 134

Mniszchówna Maryna, carowa moskiewska 63

Modzelewska Natalia 99, 104
 Monroe Marilyn 48
 Morgan Lewis Henry 52
 Morse Artur, postać literacka 139—146
 Morse Ruth, postać literacka 139—150
 Morse, rodzina, postacie literackie 139
 Moszyńska Ludwika z Załuskich 71
 Mroczkowska Janina 13
 Mroczczyński Tadeusz, postać literacka 93, 94, 96, 97
 Mruk Julia 52
 Murat Joachim 123

N

Nadia, postać literacka 110
 Natalina, postać literacka 122
 Nekanda Trepka Walerian zob. Trepka Walerian, Nekanda
 Nietzsche Fryderyk 148, 149
 Nikołaj, postać literacka 110
 Norwid Cyprian Kamil 162
 Novak Michaej 147
 Nycz Ryszard 22, 121

O

Obłonscy, postacie literackie 98—120
 Obłonski Stiepan Arkadjicz, postać literacka 106
 Ochab Maria 127
 Oda, żona Mieszka I, księżna polska 54
 Oksień, postać literacka zob. Honczar Oksień
 Olaf I Tryggvason, król Norwegii 54
 Olaf Skötkonung, święty, syn Eryka VIII Zwycięskiego i Świętosławy, król Szwecji 55
 Olga, postać literacka 110
 Ong Walter Jackson 19, 27
 Opacki Ireneusz 75
 Ossowska Maria 139, 159
 Osterloff N. 121

Otto III, król niemiecki, cesarz 54—56, 61

P

Parys, postać z mitologii greckiej 46
Pauli Żegota (Ignacy) 94
Pawlikowska Hanna 147
Piaget Jean 12
Piastowie, dynastia 45—56, 58
Piotr I Romanow, zw. Wielkim, car rosyjski 134
Piotr, święty 55
Plezia Marian 51
Podbielski Henryk 36
Pomian Krzysztof 30, 41
Pomorska Krystyna 36
Pompadour Jeanne Antoinette Poisson de 48
Poniatowski Stanisław August zob. Stanisław August Poniatowski, król Polski
Popper Karl 25
Porębina Gabriela 123
Potkowski Edward 58, 59
Przeclawa, nałożnica Bolesława I Chrobrego 56
Przemyslidzi, dynastia 53—55

R

Rachela, postać biblijna 41
Ranke Leopold von 54
Raul de Crápy 118
Reiner, arcyksiążę, wicekról Lombardii, brat Franciszka I, cesarza Austrii 65
Rembrandt, właśc. Rembrandt Harmenszoon van Rijn 103
Reszke Robert 17
Ricoeur Paul 127
Romeo, postać literacka 46
Rostowa Natasza, postać literacka 119
Rousseau Jean-Jacques 72, 89, 90
Rudecka Stefcia, postać literacka 48
Rudzki Edward 62, 63
Rugieri Luigi, postać literacka 122—130

Russell Bertrand Arthur William 25
Rycheza, Ryksa, królowa Polski, żona Mieszka II Lamberta 54, 56, 58, 61

S

Salomea, żona Bolesława III Krzywoustego 58
Salomon, król węgierski 60
Salwa Piotr 24
Samsonowicz Henryk 52
Sasi zob. Wettynowie, dynastia
Sasza, postać literacka 110
Saussure Ferdinand de 12
Scheler Max 18
Schiller Friedrich 63
Schopenhauer Artur 149
Scottt Walter 65, 67
Semkowicz Władysław 58
Shakespeare William 37
Shils Edward Albert 13
Siemek Andrzej 30, 67
Sienkiewicz Henryk 21, 44, 66, 112, 163
Sikora Sławomir 23
Skarżyńska Anna 69
Slotow Piotr 121—130
Sobiescy, synowie króla Jana III 62
Sobieski Jan zob. Jan III Sobieski, król Polski
Sokolewicz Zofia 40
Spencer Herbert 148
Stanisław August Poniatowski, król Polski 43, 63, 65, 83, 84
Stanisław Leszczyński, król Polski 62, 84
Stanisław ze Szczepanowa, święty 46
Stasiak H. 30
Stefan I Święty, król Węgier 55
Stemczyńska Barbara 165
Stomma Ludwik 43, 118, 119
Strumle, właścicielka pensji 74, 76
Stwosch Wit, właśc. Stosz, Stvos, Stoss Veit 154
Suworin Aleksiej Sergiejewicz 101, 112
Suworin Aleksy zob. Suworin Aleksiej Sergiejewicz

Swadesh Morris H. 151
Szacki Jerzy 13
Sztompka Piotr 148
Szyfelbejn-Sokolewicz Zofia zob. Sokolewicz Zofia
Szymanowska Aniela ze Świdzińskich 62, 66
Szymonowicz Szymon 89

Ś

Śladkowska Anna 94
Śliowski René 101, 113, 119—121
Świdzińska Aniela zob. Szymanowska Aniela ze Świdzińskich
Świdzińska Barbara z Krasieńskich 62
Świdzińska Marianna zob. Lanckorońska Marianna ze Świdzińskich
Świdziński Michał 62, 74
Świętopełk, syn Mieszka I i Ody 55
Świętosława, Storrada, Sygryda, córka Mieszka I i Dobrawy, żona króla Szwecji Eryka VIII Zwycięskiego, następnie króla Danii Swena Widłobrodęgo 54—56

T

Tańska Klementyna zob. Hoffmanowa Klementyna z Tańskich
Tarłowa Zofia zob. Lubomirska Zofia z Krasieńskich, lv. Tarłowa
Tarnowski Stanisław 65, 66
Tauszyńska Anna Danuta 30
Teodoryk 55
Terminska Kamilla 25
Thietmar z Merseburga 50—52
Thomas (Tomek), postać literacka 156—159
Tofler Alvin 132
Tołstoj Lew Nikołajewicz 98—120
Trepka Walerian, Nekanda 44
Tylor Edward Burnett 8, 16

U

Ułana, postać literacka 84—98

V

Vetulani Jerzy 17

W

Wacław z Oleska (pseud.) zob. Zaleski Wacław
Wacław, święty 52
Walicki Michał 59
Weiner January 30, 131
Wettinowie zob. Wettynowie, dynastia
Wettyn Karol zob. Karol Christian Józef, książę saski i królewicz polski, książę kurlandzki
Wettyn Ksawery 62
Wettynowie, dynastia 43, 62—84
White Leslie Alvin 153
Wiktor Emmanuel II, król Włoch, król Sardynii 65
Wiśniowiecki Michał Korybut zob. Michał Korybut Wiśniowiecki, król Polski
Władysław I Herman, książę polski 46, 60, 61
Władysław II Jagiełło, król Polski 51
Władysław IV Waza, król Polski 41
Włodzimierz Wielki, święty, książę ruski 49
Wojciechowski Konstanty 75
Woronski Aleksandr Konstantinowicz 124
Woydyłło Ewa 132
Woźniak Andrzej 60
Wójcicki Kazimierz Władysław 94
Wratisław II, książę czeski 60
Wrońska, postać literacka 110
Wroński Andrzej, postać literacka 106—109, 114, 119

Z

Zaleski Wacław 94
Zaluska Ludwika zob. Moszyńska Ludwika z Załuskich
Zapolska Gabriela 112
Zbigniew, syn Władysława I Hermana 60

Zbysława, żona Bolesława III Krzywoustego 58
Ziejka Franciszek 86
Zygmunt II August, król Polski 41, 43, 83

Ż

Żabicki Zbigniew 18, 120
Żmigrodzka Maria 94
Żytko Bogusław 108, 120

Opracowały *Anna Gomółka* i *Grażyna Wilk*

Эва Косовска

Антропология литературы

Резюме

Антропологическая интерпретация литературного текста оказывается нелегким предприятием. Ее основные принципы относительно легко даются опростовать. Ее осуществление всегда вызывает сомнения — начиная с самого выбора текста, через указание главных для анализа и интерпретации сюжетов и далее через обширные плоскости смыслов, оставленные в исследовательской стороне, до самого способа реализации предпринятой задачи.

Значение культуры мыслится очевидным для гуманиста, обязательным для филолога и необходимым для лингвиста. Культура представляет собой естественный контекст произведения, обращения к ней необходимы. Однако многие толкования понятия культуры должны предупреждать об опасности свободно связывать — в плоскости интерпретации — произведение с культурным контекстом, так как этот контекст отнюдь не очевидная среда для художественно оформленного языкового произведения. Этот контекст руководствуется своими собственными правилами, усердно познаваемыми относительно молодой дисциплиной. Сближаясь в последнее время с эпистемологической тенденцией, обусловленной открытиями лингвистики, антропология парадоксально удаляется от первоначального предмета собственных исследований: ее менее занимают чужие культурные системы, зато более родные способы восприятия и описания чуждости.

Дифференциация понимаемых таким образом интересов приводит к выделению в антропологии эмпирического и интерпретационного направлений. Ассоциация каждого из них с литературным материалом должна приносить разные плоды.

Замечания и размышления, представленные в книге, стремятся предварительно привести в порядок такое обширное поле потенциальных исследований. Предложенные интерпретации отобранных текстов представляют собой очередные попытки приблизить автором герменевтические последствия связи антропологии культуры и литературоведения. Антропологический анализ охватывает в них избранные профили истории польской культуры, помещенной в контексте культуры соседних народов.

Кормленная мифами культурная память всегда обращается к источникам и началам, так как в них скрываются самые старые следы инвариантов. Поэтому

в антропологических рассуждениях нельзя упустить следы древнейших текстовых сообщений. Общественная память, живучая и сохраняющая уже несколько поколений важные культурные сведения, дает право взглянуть на литературные произведения последних двухсот лет как на тексты, сохраняющие комплекс сведений, подвергающихся верификации не всегда словесно выраженными внетекстовыми знаниями. Тем более, если они составляют предмет анализа, направленного на воспроизведение личности, запутанной в извечные права природы и культурные нормы, долго вырабатываемые и подвергающиеся общественной верификации. Вместо таких произведений как *Дневник Франциски, Красиньской, Улана и Дама с собачкой*, далее *Мастер из Кремоны, Мартин Иден и Случай с Кларой* анализу могли бы подвергнуться и другие тексты и можно было бы с их помощью вызвать ряд других проблем. Совершая такой выбор, автор книги хотел изобразить культурные последствия контекстуально совершаемых инвариантов **любви** (супружества, мезальянса, приключения), а также **таланта**. Эмоциональное обаяние, так же как и необыкновенные способности, в небольшой степени зависят от человеческой воли. Впрочем так же как и исторически меняющееся отношение к работе и бездействию. Однако для любой культурной формации они представляют собой предприятие, с которым культура должна определенным образом справиться — с одной стороны сохраняя уважение к выработанным собой правилам и принципам, с другой — учитывая неповторимость потребностей, возможностей и ожиданий любой личности.

Культурный гомеостазис, иногда понимаемый как синоним скуки и консерватизма, дает человеку ощущение безопасности, гарантируемое повторимостью правил. Эти правила — достижение многих поколений, верифицированное и проверенное общественной практикой. Каждое молодое поколение пытается более или менее успешно выступать против них. Старым поколениям легче обнаружить достоинства заключенных в них компромиссов. Литература с большей или меньшей пренебрежительностью, прямо или метафорически, документирует этот процесс, подвергающийся, возможно, расшифровке с помощью антропологических методов. Знание исторических компромиссов и их культурно проверенных решений может быть препятствием для необузданного творчества современного человека. Однако, оно может ему помочь выбрать оптимальный вариант, учитывающий силы „общественной инерции” когда-то называемой культурной традицией.

Ewa Kosowska

The anthropology of literature

Summary

The anthropological interpretation of a literary text is not an easy challenge. Its assumptions can be relatively easily objected to. Its carrying out always casts doubt; starting from the choice of the text, through pointing to the plots leading for the analysis and interpretation, then through the wide areas of meanings left out of the way of research until the very way of carrying out the undertaken task.

Knowledge about culture seems to be something obvious for a humanist, something essential for a philologist, indispensable for a linguist. Culture is a natural context of a work, referring to it are essential and inalienable. But the variety in understanding the notion of culture should warn against the danger of connecting freely — on the interpretation plane — the work with cultural context since this context is not necessarily the obvious environment for the artistically shaped language product. This context governs itself with its own rights, slowly recognized by the relatively young discipline. Approaching in the recent years the epistemological option conditioned by the linguistic discoveries, anthropology paradoxically moves away from the primary subject of its own research: it is less interested in foreign cultural systems, more in the native ways of noticing and describing the strangeness. Polarizing interests understood in such a way leads to separating in anthropology the empirical and interpretative trends. Combining each of them with a literary material must bear different fruit.

Opinions and reflections presented in this book aim at introductory ordering of such a wide field of potential research. The suggested interpretations of the selected texts are still another attempt at bringing closer by the author the hermeneutical consequences of the marriage of cultural anthropology and theory of literature. Anthropological point of view covers in them the selected profiles of the history of Polish culture situated in the context of neighbouring cultures.

Cultural memory feeding on myths always refers to the sources and beginnings since this is where the oldest traces of invariants are to found. Thus, in the anthropological considerations one cannot omit the traces of the oldest textual transmissions. Social memory, live and protecting important cultural information for several generations authorizes to look at literary works of the last two hundred years as the texts containing pieces of information verifiable through not always verbalized out-of-text knowledge. What is more, they are the subject of the analysis directed towards recon-

structuring the embroiling of an individual in the ancient laws of nature and long worked out, socially verified cultural rules. Instead of *Dziennik Franciszki Krasieńskiej*, *Ułana* and *Pani z pieskiem*, instead of *Mistrz z Cremony*, *Martin Eden* and *Przypadek Klary* other texts could be surely analysed, one could trigger off other problems with their help. Making such and not other choices the author wanted to show the cultural consequences of the contextually realized invariants of **love** (marriage, misalliance, adventure) and **talent**. Both emotional fascination and unusual talents are to a small extent dependent on human will. Similarly as the historically changeable attitude to **work** and **idleness**. However for each cultural formation they are a challenge with which the culture has to cope — preserving, on the one hand, respect for the laws and rules worked out by itself, on the other hand, however, taking into account the uniqueness of needs, possibilities and expectations of each individual.

Cultural homeostasis, sometimes treated as a synonym of boredom and conservatism, ensures a man the feeling of security guaranteed by the repeatedness of rules. These rules are a multigeneration achievement, verified and tested in the social practice. Every new generation tries to contestate it with a smaller or larger success. The descending generations easier notice the advantages of compromises contained in them. Literature with greater or smaller nonchalance, directly or metaphorically, documents this process, possible, as it seems, to be decoded by anthropological methods. Knowledge about historical compromises, about culturally tested solutions may be an obstacle in the untamed creativity of a contemporary man. But it can also help him in the individual choice of optimal options which take into account the force of “social inertia” once called cultural tradition.

Na okładce
Teodor Axentowicz: *Zaczytana* (ok. 1905—1910)
Muzeum Śląskie w Katowicach
Fot. J. Mężyk

Redakcja
Katarzyna Więckowska

Redakcja techniczna
Barbara Arenhövel

Korekta
Alina Rostalska

Copyright © 2003 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

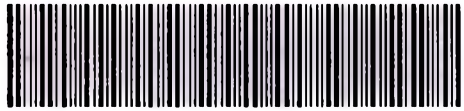
ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1227-3

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład: 300 + 50 egz. Ark. wyd. 13,0. Ark. druk.
11,25. Przekazano do łamania w listopadzie 2002 r. Podpisano do
druku w lutym 2003 r. Papier offset, kl. III, 80 g
Cena 18 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: Zakład Poligraficzny. Marian Wioska
ul. 75. Pułku Piechoty 1, 41-500 Chorzów

nr inw.: BG - 316253



BG N 286/2126

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1227-3